
إدهام محمد حنش
الفتوة العربية
نحو رؤية جديدة

الفتوة العربية

نحو رؤية جديدة

إدهام محمد حنش

١٩٨٥

« اني رأيت أنه لايكتب انسانٌ كتاباً في يومه ، الاّ قال في غده :
لو غيّر هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قدّم
هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان اجمل ، وهذا من أعظم العبر ،
وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر ».

العماد الأصفهاني

م/١/ف . ع

مقدمة

قبل بضع سنوات ، وبالتحديد عندما كنت طالباً في مرحلة الدراسة الثانوية ، كنت قد بدأت محاولتي في معالجة موضوع الفتوة العربية ، من خلال بعض المقالات التي نشرت في بعض الصحف والمجلات المحلية والعربية ، والتي قادتني الى انجاز جهد متواضع جداً ، جاء دعوةً متواضعة للباحثين المتخصصين والمهتمين ، في التوجه « نحو مدخل جديد لدراسة الفتوة العربية »

وعلى الرغم مما اعترى ذلك الجهد من قصور وعثرات تمتلك مبرراتها الذاتية والموضوعية ، الاّ انه كان محاولة طيبة فتحت أمامي آفاق البحث والدراسة في التاريخ العربي الاسلامي ، وفي تعقّب اخبار الفتوة في أروقته .. فواصلت ذلك – حسب قدرتي وما كان يتيح الوقت وظروف العمل والدراسة لي – حتى اختمرت لديّ ملاحظات وآراء خاصة ، أنضجت رؤية جديدة للفتوة ، الحت علي في التفرغ لها – حسب امكانيتي – لايداعها في انجاز مستقل ، فكان هذا الجهد المتواضع الذي عالج مسائل جوهرية وأساسية تتعلق بماهية الفتوة وطبيعة الوجود والتطور التاريخيين لنظام الفتوة العربية ، كما عالج – على هامشها – مسائل اخرى كعلاقة الفتوة بالمجتمع وغيرها من المسائل ، في ضوء استجلاء معنى شمولي للفتوة .

تتحدد الفتوة في كونها مجموعة من القيم والخصال والفضائل الاخلاقية والاجتماعية تتمثل في الشباب والقوة والنشاط والشرف والكرم والسخاء والشجاعة والوفاء بالعهد صدق الحديث وسداد الرأي والحلم وحماية الضعيف والايثار ، والاصل المروءة والفروسية وغيرها من القيم والخصال التي نشأت بشكل طبيعي وفطري أي تلقائي (تحت تأثير الظروف البيئية والاقتصادية وغيرها) لدى الانسان العربي الذي تمثلها – بدوره – تمثلا تاماً جعلها الدعائم الاخلاقية والاجتماعية للتكوين التاريخي للشخصية العربية الأصيلة .

كانت الفتوة عند العرب بمثابة القانون الأخلاقي والأجتماعي المتعارف عليه في أوساطهم ، وبمثابة نظام القيم والمثل العليا المقدس لديهم ، وقد أدى هذا النشوء الطبيعي والتبني الاجتماعي الواسع

إلى سيادتها نظاماً قيمياً ومعنوياً سامياً في الواقع الأجتماعي ، رّسخه وعمقه أمتداح الرأي العام له واحترامه المتزايد له . واذا كانت النشأة الطبيعية للفتوة في المحيط العربي قد ركزت منطلقاً جوهرياً في تحديد السمة الطبيعية والمعنوية الشعبية لوجود نظام الفتوة العربية ، فأن مجيء الأسلام يشكل مرحلة رسوخ جذري ومتفاعل لهذا النظام الأخلاقي الأجتماعي في المجتمع العربي الأسلامي ،فيمرحلة تكونه الأولى وفي مراحله اللاحقة ، الى درجة من العمق يمكن القول معها أن هذا النظام كان يشكل خلفية أخلاقية عامة وشاملة لهذا المجتمع ، جعلته يكون بمثابة النبع أو المنهل الأخلاقي الشعبي لكل الأفراد والجماعات والحركات والطوائف والمؤسسات الأجتماعية وغيرها ، الشعبية والرسمية ، كالصعلكة والصوفية والعيارين والشطار وأهل الأصناف والمؤسسة السياسية وغيرها ، من خلال نافذة الأستقاء والأستلهام والارتكاز على الفتوة : ذات المضمون الأخلاقي — الأجتماعي ، والوجود المعنوي ، والعمق الشعبي .

لقد تميّز السياق التأريخي لنظام الفتوة العربية الى مرحلتين تأريخيتين أساسيتين هما : (الطور الشعبي)الذي اتسم خلالها بالسمة الشعبية الخالصة غير المرتبطة ، بصورة مباشرة او غير مباشرة ، بالمؤسسة الرسمية ، ابتداءً من نشأته ومروراً برسوخه وتفاعله المؤثر في المجتمع ، حتى القرن السادس الهجري (الطور الرسمي) الذي حاولت فيه المؤسسة الرسمية السياسية

ارساء هذا النظام من خلال تبنيها له ، وذلك عبر عدة محاولات للخلافة وحكومتها ابرزها واكبرها هي محاولة الناصر لدين الله العباسي.

أرجو أن ينال هذا الجهد الرضا والقبول .

ومن الله التوفيق .

إدهام محمد حنش
قسم اللغات الأوربية ـ كلية الآداب
جامعة الموصل
١٩٨٤

الفُتُوَّةُ العَرَبِيَّةُ

نحوَ رُؤْيَةٍ جَدِيدَةٍ



— ١ —

امتازت الحياة العربية ، **قبل** الأسلام وبعده ، بوجود نظام اجتماعي واخلاقي يرتكز على مجموعة القيم المثلى والسامية التي انطبع عليها الأنسان العربي فشكلت بذلك ركناً أساسياً في الشخصية العربية الأصيلة وقد نشأ هذا النظام نشأة طبيعية(تلقائية) في الحياة العربية وامتد في سياقها ... يتسع معها ويتجاوب مع تحدياتها ويستوعب مستجداتها ومحدثاتها .

واكتسب هذا النظام الميزة هذه من كونه جزءاً لايتجزأ من طبيعة الحياة العربية ذاتها .. بكل جوانبها الأجتماعيـة والسياسية

والأخلاقية وغيرها ، ومن كونه – مع دخوله هذا – يحتل مكانة مقدسة ومحترمة في نفس الأنسان العربي أهلته لأن يكون ، تقريباً ، القانون الذي يحكم حياته ..

... هذا النظام هو « نظام الفتوة العربية » .

ولقد تعرض هذا النظام للعديد من الدراسات التي عالجته من زوايا خاصة وبأساليب معينة بقصد تأكيد وجوده التأريخي أولا ورسم أوسع مساحة له على خارطة التأريخ العربي والأسلامي ثانياً . وقد حققت معظم هذه الدراسات غايتها التي تنشدها فأكدت لهذا النظام وجوداً تأريخياً لاينكر واحتلت له مساحات واسعة على خارطة التأريخ العربي والأسلامي وصوب كل الأتجاهات ، ولكن على تضاريس متباينة تبايناً حاداً ، من الجبال والسهول والوديان وغيرها التي أنشأت بشكل تدريجي بين أطراف ومحاور هذا النظام تناقضات لم تكشفها هذه الدراسات ولم تتوقف عندها ، بل أن أغلب هذه الدراسات قد عمق هذه التناقضات وعبّد لها الطرق المتعاكسة والمنطلقة من مفترق طرق واحد . وقد كان ذلك من جراء نظرة أحادية وتجزيئية في دراسة نظام الفتوة العربية .. أفرزت آثاراً سلبية أنعكست بشكل ملحوظ ليس على معنى الفتوة فحسب ، بل وعلى مفردات السياق التأريخي للفتوة ، ومحاوره المختلفة بشكل يوحي بعدم وحدة الفتوة ونظامها من وضوح هشاشة تماسك بنائه الأجتماعي وتخلخل كيانه التنظيمي وتشتت أطرافه وبعثرة روابطه ووشائجه وتبعية علاقاته مع المجتمع .

... فعلى صعيد المعنى ، لم تستطع هذه النظرة استجلاء معنى شامل لما تمثله الفتوة من القيم والخصال عبر سياقها في المجتمع العربي ، قبل الأسلام وبعده .

... وعلى صعيد السياق التأريخي أنجبت مايمكن تسميته بمنهج تصنيف الفتوة الى أنواع وكيانات أحادية وجزئية متباينة تنضوي تحت أسم الفتوة .

لقد طغى منهج التصنيف هذا على كل الدراسات التي عالجت موضوع الفتوة وعلى الرغم من عدم وضوحه مباشرة لدى البعض .. الا اننا نستطيع أن نتبينه من خلال هذه الدراسات التي ركزت على طرح « الفتوة » في هيئة أنواع وجماعات وأحزاب وبيوت وغير ذلك ... منتشرة هنا وهناك من العالم العربي والأسلامي في سقف زمني غائم .

ولسنا هنا بصدد الدراسة التفصيلية والنقدية لهذا المنهج ليس لأننا كنا قد بحثنا فيه بجهد آخر فحسب بل ولأننا لانحتاج ذلك هنا الا بقدر معين ، ولذلك فقد عمدنا الى استعراض بعض الأمثلة ـ :

* يركز الأستاذ سعيد الديوه جي في كتابه « الفتوة في الأسلام » على أن الفتوة تقسم الى أنواع متعددة هي : الفتوة الفروسية — الفتوة المجونية — الفتوة الأسلامية — الفتوة الصوفية — فتوة العيارين والشطار فتوة الناصر لدين الله .

* بينما يشير أحمد أمين — أضافة الى « الفتوة المجونية » و « الفتوة الصوفية » — الى أنه « في العصر العباسي وبعده تمت بمعانيها المختلفة وأهمها نوعان :

١ — فتوة يصح أن نسميها فتوة مدنية أو دنيوية .
٢ — وفتوة دينية أو صوفية .

ويظهر أن النوعين كانا متميزين في نظمهما وتقاليدهما »، « ويظهر أن هذه الفتوة المدنية قد أنقسمت الى قسمين : فتوة عسكرية وفتوة كرمية » (١)

ويركز عمر الدسوقي على أنواع « الفتوة الصوفية » و « الفتوة الاسلامية » و « فتوة المترفين » التي أنشأها الناصر لدين الله وغيرها من الأنواع والبيوت والأحزاب ، ولكنه يرى مع ذلك « أن شيوع أستعمال الفتوة في كل هذه المعاني العديدة دليل على أن الأمة قد فقدت حيويتها ،وانها لم تعد تمثل ذلك الجيل من الناس الذي أشتهر بكل خلال الخير كما كان المسلمون الأوائل، وكما كان كثير من فتيان العرب في الجاهلية ، وأن كل طائفة عزمت على أمر وأرادت تقوية نفسية ، ورابطة تربط بين أعضائها تمسحوا في الفتوة لعلهم يحيون بذلك الفتوة العربية والأسلامية لان لقب الفتوة يحتوي على كل معاني الرجولة الكاملة والصفات الحميدة (٢)

ونلاحظ مصطلحات مثل « الفتوة الدينية » و « الفتوة الصوفية » و « الفتوة العسكرية » و « الفتوة الشعبية » و « فتوة الجهال» و « الفتوة الرسمية » وغيرها . في الفصل الخاص بدراسة الفتوة من كتاب الدكتور محمد رجب النجار الموسوم « حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي » .

* وهناك أمثلة أخرى يمكن الرجوع اليها في أصولها .

.. ومما يجدر أن نثبته هنا ، مسألتان :

الأولى : أن هذه الأنواع توحي بأنها قد خضعت — منهجياً — لتغليب طابع ما على اخر .. ينتسب أما الى ظاهرة أجتماعية كالفروسية والمجون مثلا ، أو حركة ذات طابع فكري وتنظيمي مغاير كالعيارين والشطار والصوفية ، أو الى الدين الاسلامي ، أو الى السلطة السياسية

كما في تبني الناصر لدين الله وما بعده، وغير ذلك مما جعل هذه الأنواع بهذه الصورة المباشرة .

الثانية : أن هذه الانواع – في أغلبها – قد جاءت نتيجة التوجه المركزي لاغلب الدراسات المشار اليها ، والقائم على أعتماد بعضها على البعض الاخر بصورة متسلسلة ، مما جعلها تقع في منزلق الصف «الدوميني» لهذه الأنواع على رقعة تاريخية غير محددة زماناً ومكاناً. وقد تميزت عملية الصف هذه بالمباشرة التقريرية في أغلب هذه الدراسات .

—٢—

... وكان « معنى الفتوة » من أبرز المحاور التي أصابها التناقض والأختلاف جراء النظرة الأحادية والتجزيئية ، ولعله أهم هذه المحاور لسبب واحد كبير هو أن « معنى الفتوة » هو المنطلق الأساسي لدراسة نظام الفتوة العربية بكل جوانبه ومحاوره الأخرى : نشأة ، ووجوداً وتنظيماً وتأريخاً كجزء من التأريخ العربي الأسلامي ، وعلاقات ، وغير ذلك ... وان هذا المعنى هو مرتكز منهجي كبير يمكن أن يرسي أسس ودعائم منهج مستقل وواضح ، ويمكن أيضاً أن نعيد — في ضوئه — قراءة مسيرة هذا النظام وعلاقاته المتعددة مختلف جوانب الحياة العربية وشرائح المجتمع .

يشكل تحديد « معنى الفتوة » مدخلا مهماً وأساسياً لدراسة نظام الفتوة العربية . كما أن هذا التحديد يشكل — في ذات الوقت — نواة حيوية وجوهرية توفر . على قدر معين ، أسس الترابط الموضوعي الذي تكتسبه دراسة هذا النظام في ظل منهج شمولي واضح يبتعد عن النظرة الأحادية والتجزيئية التي تجسدت بوضوح في أغلب الدراسات التي تناولت هذا الموضوع .. والتي أرتكزت — في ضوء هذه النظرة — على الشعر العربي . الجاهلي بالذات ، بشكل أساس ، بأعتباره ديوان العرب ، وعلى المأثور ، وعلى معاجم اللغة وغير ذلك ، في دراسة معنى الفتوة الوارد فيها بشكل أستعراضي بحت دون الخروج والتوصل الى مفهوم واضح ومحدد وشامل يساعد في الشروع في دراسة هذا النظام بكل مفرداته وحلقاته التأريخية والفكرية .

ولسنا هنا بصدد استعراض ابيات الشعر العربي والأقوال المأثورة وماجاء في معاجم اللغة ... التي شكلت مرتكزات أساسية لمعنى « الفتوة» ورغم أهمية هذا الأستعراض لكن مايهمنا — ونحن بصدده هنا — هو معالجة طبيعة تناول أغلب الدراسات التي عالجت موضوع الفتوة لأشكالية المعنى والتعامل مع هذه المرتكزات من أجل الوقوف الأدق على بنية النظرة الأحادية والتجزيئية لمعنى الفتوة ، وما أدت اليه من تشتيت لأطراف وحلقات السياق التأريخي لنظام الفتوة العربية ، حيث أن هذا التناول أتسم في الغالب بتخطي « المعنى » والقفز على التفصيلات التي تناثرت بشكل كثيف في مقدمات هذه الدراسات بعيداً عن تحديد اطار عام ، ومن أبرز ماتميز به هذا التناول :

• عدم اعتماد معنى واحد شامل والتأرجح بين المعنى اللغوي (المعجمي) والمعنى الأصطلاحي (الأجتماعي) ، بحيث يضعنا ذلك أمام عدد من المطبات العلمية والتأريخية لدى دراسة السياق التأريخي لنظام الفتوة ، وذلك راجع الى التفاوت والأختلاف في أعتماد تحديد المعنى بشكل مجزأ واحادي الجانب حيث نرى بعض هذه الدراسات تعتمد المعنى اللغوي واخرى تعتمد المعنى الأصطلاحي الى درجة بلغ معها التفريق بين « الفتى » و « الفتيان » و « الفتوة » أمراً شائعاً في أغلب هذه الدراسات التي تقوم على مجرد جمع شتات معاني اللفظة في اللغة والشعر والمأثور أو مايخص ذلك .

وقد أدى ذلك كله الى افتقاد مدخل مفهومي عام لنظام الفتوة يتطابق والمضمون الشامل لحلقات سياقه التأريخي .

* عدم التوفيق العلمي والدقيق بين المعنى والسياق التأريخي لهذا النظام . وهذه نقطة جديرة بالأهتمام والبحث والقراءة الثانية ، حيث أن نظام الفتوة لم يتحدد بشكل رسمي في فترة تأريخية مبكرة أولا ولم يكن أعلانه الرسمي ابان عهد الناصر لدين الله العباسي عام ٦٠٤ هـ أول وجود له على نطاق المجتمع العربي والأسلامي ، وهذا الأمر يقود الى ضرورة أهتمام الباحثين المهتمين بهذا الجانب من تأريخنا العربي والأسلامي بألتقاط حلقات المسار التأريخي منذ فترة ماقبل الأسلام حتى وقت اعلانه الرسمي على عهد الناصر بما في ذلك الفترة المحصورة بينهما بصورة ذكية ودقيقة في ضوء معايير ومقاسات علمية وموضوعية ومنهجية تجمع وتستقطب هذه الحلقات لتثبيت المسار التأريخي لهذا النظام في خضم التقلبات والتموجات والأضطرابات العديدة الحاصلة في التأريخ المتشعب والطويل للمجتمع

العربي والأسلامي ، حيث أن عدم خضوع نظام الفتوة للأعلان الرسمي المبكر - وبغض النظر عن ذكر مبررات ذلك - جعل قضية أطلاقه لدى أغلب الباحثين والمؤرخين تمس الموضوع بشكل يحط وينال من أصالة هذا النظام وركائزه القيمية الأساسية . وتعريضه للوقوع في ثنائية حادة ومتناقضة .

• تجاهل هذا التناول دراسة التطور التأريخي لمعنى الفتوة في اللغة والمجتمع . مما تعذر اعطاء أجوبة شافية ومقنعة على تساؤلات تبرز من جراء الأصطدام المفاجيء بالتحولات المتناقضة التي عاشتها « الفتوة » عبر مسارها التأريخي الطويل في حضن التأريخ العربي والأسلامي المليء بالعديد من الحركات والتيارات الدينية والأجتماعية والفكرية وغيرها ... هذه التحولات المتمثلة في « الفتوة الفروسية » و « الفتوة الأسلامية » و « الفتوة المجونية » و « الفتوة الصوفية » و « الفتوة الرسمية » و « فتوة العيارين والشطار » وغيرها . وكلما توغلنا في قراءة الفتوة . تأريخاً وفكراً . تبرز تساؤلات أكثر بهذا الشأن . ومن هذه التساؤلات :

- هل هذه التحولات طبيعية في السياق التأريخي للفتوة ؟ أو بعبارة أخرى . هل أن العوامل السياسية والأجتماعية والأقتصادية وغيرها هي التي سببت هذه التحولات أم أن أسباب هذه التحولات هي أسباب منهجية محضة ؟ وهل أن هذه التحولات هي تحولات جوهرية في طبيعة نظام الفتوة والحياة العربية تمتلك أسسها ومبرراتها التحولية الخاصة سواء على صعيد اللغة أو المجتمع ؟ وهل أن هذه التحولات صارت من تأثير الحركات والتيارات المختلفة التي أخذت الفتوة « صفتها » ؟ وما علاقة نظام الفتوة بهذه الحركات والتيارات ؟ وكيف يمكن التوفيق بين

هذه التحولات المتعددة لذات النظام ؟ وكيف يمكن النظر الى هذه « التعددية والى ماذا تؤدي ؟ ...

وغيرها من هذه التساؤلات التي تتطلب أجوبة شافية ...

* * *

ولقد قاد هذا التناول موضوع « نظام الفتوة العربية » برمته الى نتائج قلقة أتضحت في منهج أغلب الدراسات التي تناولته بالدراسة والبحث التأريخيين . حيث أنتج هذا التناول بشكل أولي :

* وضع نظام الفتوة العربية بلا تحديد واضح ودقيق لطبيعة وجوده التأريخي ، ليكون ذلك في سياق ضبابي ورجراج بين هذه الوقفة وتلك .. هذه الحادثة وتلك في الحياة العربية ، بغض النظر عن وحدة وطبيعة واسس الأنتماء (المنهجي) الحق والصحيح الى هذا النظام الحياتي الجليل الذي رسخ جذوره وحفر مكانته بعمق في قلب الحياة العربية وضمير الأنسان العربي

* تعريض نظام الفتوة العربية الى أفتراقات قيمية تتجه بأتجاهات متضادة ومتعاكسة ومتناقضة على مستوى مايمثله هذا النظام من القيم والتنظيم والتعبئة الشعبية . وذلك نتيجة ايصاله — من خلال ازدواجية المعنى — الى مفترق طرق حاد ومفاجيء على الرغم من السياق التأريخي الطويل لهذا النظام في حضن التأريخ العربي والأسلامي . وقد أدى ذلك الى خلق اضطرابات وتناقض ساطعين في معنى هذا النظام ومدلولاته القيمية من جهة وفي مبناه وتركيبه التنظيمي من جهة أخرى . على حد سواء .

* أبراز عنصر التكتل والمحورية المتباينة والمتضادة . فكرياً وتنظيماً والمربوطة بخيط واه ورفيع من وحدة اللفظة فقط ، أساساً يقوم عليه

هذا النظام من خلال تمييع ومحو أية علاقة أو وشيجة أو أصرة ربط أخرى بين أطراف ومحاور ورموز وحلقات « الفتوة العربية » عبر سياقها التاريخي ، حتى يصل بها الأمر الى التضادد والتضارب فيما بينها تماماً ليؤدي بالتالي الى بناء هش لهذا النظام .

.. وغير ذلك من النتائج الأولية التي تقود هي — بدورها — الى نتيجة واحدة أخرى ، اكبر وأخطر ، تتعلق بطبيعة «الشخصية العربية» التي تمتلك صلة عضوية حميمة بنظام الفتوة .. نابعة من التأثير المتبادل في صياغة وتكوين كل منهما ، حيث تشكل «الفتوة» الأطار العام للقيم والمثل السامية التي انطبع عليها الانسان العربي قبل الأسلام وباركها الاسلام فظلت بعده بحيث كانت القانون الاخلاقي الذي يحكم حياته والركن الاساس في صياغة وطبيعة الشخصية العربية الأصيلة ... وبالمقابل فقد نشأ هذا النظام نشأة طبيعية في رحاب الحياة العربية ، يستلهم قيمها السامية ويتجذر ، يوماً بعد أخر ، بفضل المواقف الانسانية والاخلاقية العظيمة والخالدة للانسان العربي .. ليستقر — بالتالي — نظامـاً عربياً أخلاقياً واجتماعياً كريماً ومحترماً في اوساط المجتمع العربي والاسلامي وليحظى بالتقديس لدى الانسان العربي .

ولقد جاءت هذه العلاقة بين الفتوة والشخصية العربية نتيجة تعميق واسع وجذري أحدثته طبيعة البيئة العربية والتصورات الفكريـة والعقائدية للانسان العربي وطبيعة البنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع العربي .. القائمة على عادات وقيم خاصة وراسخة عززت صورة النموذج الامثل للانسان — الخير — الجواد — الحر — الشجاع ... الخ التي يتطلع الجميع اليها ويتسابقون الى تمثلها والاندماج

فيها لانها سبيل الرفعة والمجد وعلو الشأن ، فكان النزوع اليها حالة اجتماعية عامة بحكم تماثل أحوالهم ومشاعرهم وتوجهاتهم .. «ولذلك ظهر بين العرب كثير من الفتيان ذوي الشخصية القوية ، والنفوس المعدة لتسنم ذروة المجد» (٣)

«ولما كانت نفس العربي سليمة قوية تبعاً لسلامة جوارحه ، وصحة حواسه .ولم تتعرض لما يفسد فطرتها كانت نفساً خيرة ،والخير يأبى الا الظهور والوضوح . ولذلك نرى الفتى العربي ينفر من الضغط على نفســـه . لان الخير الذي فيه لايقبله ، وبذلك يأبى الضيم ، لان الضيم في أية صورة من صوره نوع من الضغط ، واباؤه الضيم ونفوره من الذل جعله محباً للموت . فخير له أن يموت شجاعاً من أن يعيش ذليلا جباناً ، بلا أرادة . وعندما يأتي الموت لايجد أمنية في الحياة الا قد قضاها فلا يأسى على شي في هذه الدنيا ، ولايحرص على البقاء . وبهذا صار قوياً عزيزاً» (٤) ، فصارت – بذلك – الشجاعة المضمون الجوهري والشامل للبطولة لدى العرب ، فكثر الشجعان ... «ومما دعا الى كثرة الشجعان بين العرب أمتداح الرأي العام للشجاع القوي الذي يلبي النداء زميعاً ، اذا دعي للنجدة .. والعرب كانوا يمتدحون الشجاع ، ويهزأون بالجبان الهيابة الرعديد الذي يخيم عن الذود عن المحارم ، وينكص على عقبيه في حومة الوغى » (٥)

لقد مثلت البطولة العمق الداخلي للعلاقة العضوية بين الفتوة والشخصية العربية ..جسدت في التعبير الفني الناضج والواعي عن الروح العربية والأنتماء القومي لدى أغلب الشعراء العرب ، وبالذات في فترات

الاصطدام والتحدي الحضاري ، وفترات التدخل الاجنبي ، عندما تعرض الوجود القومي للشخصية العربية الى حالات التهديد والخطر التي أصبح «الفتى العربي فيها – غريب الوجه واليد واللسان» كما قال المتنبي ، واكد ذلك أخرون من أمثال الشريف الرضي والحيص بيص وغيرهما .

... وتتمثل النتيجة الأكبر والاخطر ، خلال دراسة الفتوة التي تمثل الطريق السهلة والمنزلقة التي تقود الى الوقوع في هاويتها ... تتمثل في استدراج طبيعة الشخصية العربية – منطقياً ومنهجياً – الى أن تتسم بسمة القلق المتولد من الضبابية والتناقض والمراوحة بين خنادق متضادة ، في الفكر والممارسة ، التي أتسم بها «نظام الفتوة» ومن هنا ، ولاننا نصطدم بوضوح مع أنفسنا وذاتنا ، ينبغي أن نتوقف قليلا لننتبه الى حاجتنا «المنهجية» الى نظرة ثانية ورؤية جديدة في تحديد معنى الفتوة وماهية الفتوة العربية وطبيعة الوجود التاريخي لنظام الفتوة في ضوء السياق التاريخي له ...

-٣-

تنبع ضرورة النظرة الثانية التي نصبو اليها ، بشكل رئيس ، من ضرورة تخليص معنى الفتوة من التشتت والتفرع والثنائية ، وتخليص نظام الفتوة من الضبابية والتناقض والمراوحة بين خنادق متضادة في سياقه التاريخي .. تنبع من ضرورة تخليص معنى الفتوة من النظرة الاحادية والتجزيئية التي عومل بها وادت الى بناء هش ومتضارب لهذا النظام .

وتهدف النظرة الثانية الى تأسيس ارضية منهجية واضحة ومستقلة وصلبة جديرة بالانطلاق في معالجة الوحدة الموضوعية والتاريخية لنظام الفتوة العربية . الوحدة الكلية . معنى ومبنى .

* * *

ترتكز النظرة الثانية والبديل على اسس نابعة من ردود الفعل التي ولدتها طبيعة النظرة الاحادية والتجزيئية وكذلك طبيعة التناول الذي تمّ في ضوئه معالجة السياق التاريخي لنظام الفتوة العربية.

وبالرغم من ايماننا بضرورة ان تبتعد هذه الاسس عن الطبيعة المطلقة ذات البعد اللامحدود والاطار الهائم — التي تطلق ، في ظلها ، لفظة الفتوة في اتجاهات سالبة وموجبة تسمح بالتعبير عن القيم المثلى والفاضلة تارة وعن الممارسات السلبية كاللصوصية والاعتداء تارة اخرى ، لتؤدي بذلك الى انعكاسات مزدوجة على طبيعة هذا النظام من جهة وعلى اعمدة حياتية (عقائدية وغيرها) بارزة في الحياة العربية وفي المجتمع العربي الاسلامي .. بالرغم من ذلك ، نؤمن بضرورة ان لاتتحدد هذه الاسس بمعايير نسبية ضيقة جداً في حدود الاعتماد الاستثنائي والمقتطع والمسلوخ عن الحالة الحياتية والواقع الاجتماعي ، كأن يكون الاعتماد — مثلاً — على بيت واحد من الشعر او واقعة واحدة او موقف .. الخ لتحديد معنى الفتوة او ركناً عريضاً من اركان المعنى سيما وان معنى الفتوة يتسم بسعته وشموليته.

وهذا ، فيما اعتقد ، هو الذي قاد أغلب الباحثين الذين تناولوا موضوع الفتوة الى النظرة التجزيئية والاحادية في دراسة المعنى وبالتالي الى منهج التصنيف والتنويع الذي عالجوا به السياق التاريخي لنظام الفتوة

ورغم ان هذه الحالة النسبية الضّيقة واضحة عند أغلب الذين درسوا نظام الفتوة ، لكنها تظهر باجلى صورها عند « أحمد أمين » في كتابه الموسوم « الصعلكة والفتوة في الاسلام » ، وعند « سعيد الديوهجي » في كتابه « الفتوة في الاسلام » اللذين اكدا — وغيرهما — وجود نوع من انواع الفتوة يمثل الشباب المياسير الميالين الى الشرب واللهو والطرب والنساء وغير ذلك ، يسمى « الفتوة المجونية» .. معتمدين ، في ذلك، على بعض أبيات من شعر طرفة بن العبد وغيره ، مثلا .. من خلال دراسة تأريخ الفتوة على اساس جمع مجرد اخبار الفتوة لدى الأقدمين ومحاولة تصنيفها وفق اسس ليست لها اية علاقة مباشرة بالفتوة الى انواع متعددة توحي بكل وضوح الى تبعية الفتوة وانها وليدة أوضاع مضطربة وقلقة في المجتمع العربي الاسلامي مثل الظواهر والحركات والمؤسسات التي تنتسب اليها الفتوة نوعياً ، بما يرسخ الاعتقاد بان الفتوة من مبتكرات هذه الحركات والمؤسسات ونتائج لبعض الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية المؤقتة والعاجلة ، لترتبط الفتوة : نشأة ووجوداً ، بعملية المد والجزر في الأوضاع العامة (السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها) في المجتمع العربي الاسلامي .. لتكون مرة « فتوة خالدة وسامية» في ظل ظروف المد الأمني والرخاء الاقتصادي والاستقرار السياسي والتماسك الاجتماعي فتبرز في انواع « الفتوة الاسلامية » و «الفتوة الصوفية» و «فتوة الناصر لدين الله» وغيرها من الانواع ، ولتكون مرة أخرى «فتوة لاهية باغية ومنحطة» في ظل الجزر الامني والتفاوت الاقتصادي الفاحش والاضطراب السياسي والبلبلة الاجتماعية .. متجسدة في «الفتوة المجونية» و «فتوة العيارين والشطار» وغيرها من

المسميات التي يصعب معها التوفيق من خلال رابط الفتوة ، كما يصعب الأقتناع بأن تلتقي هذه الأنواع في بؤرة مركزية واحدة تشكل نظاماً أخلاقياً – أجتماعياً ، له أهميته المتميزة واثره الكبير في الحياة العربية عبر هذا السياق التاريخي الطويل ، حيث أنه كيف يمكن أن يتصور المرء بأن تلتقي «الفتوة الصوفية» و «الفتوة الاسلامية «مع الفتوة المجونية اللاهية» و «فتوة العيارين والشطار» ، بكل ماحملت هذه الانواع من التباين والتناقض والأختلاف من حيث المعنى والمبدأ والسلوك الاجتماعي والتنظيم ، في ملتقى طريق واحد وتصور واحد للحياة والوجود ؟

أن منهج تصنيف الفتوة يشير الى أن بين هذه الانواع جميعاً أختلافاً كبيراً في :

- معانيها وخصالها الأخلاقية والأجتماعية .
- تقاليدها التنظيمية والتعبوية .
- أهدافها وغاياتها .

ولكن حقيقة الوجود التأريخي للفتوة تؤكد عكس ذلك ، اذا ماتمت دراسة الفتوة بشكل علمي وشمولي ، وتنطلق أسسها من الأخذ أولا وقبل كل شي ، باعتماد رؤية عامة وشاملة دقيقة تقوم على تبني قواسم مشتركة – من القيم والخصال التي تمثلها الفتوة – في المصادر والمنابع التي نعول عليها في دراسة معنى الفتوة ، وبالذات في اللغة والشعر والمأثور والتاريخ .

وتقوم هذه الرؤية على :

- أعتماد معنى شامل يقوم على اللغة والاصطلاح لتأسيس مدخل مفهومي عام .

• التوفيق بين معنى الفتوة (لغة واصطلاحاً) وبين السياق التأريخي لنظام الفتوة ، لدراسة تطورات المعنى من جهة . وتطورات هذا السياق من جهة أخرى .

• الأنتباه الى المداخل المختلفة (فكرية واجتماعية وغيرها) التي دخلها نظام الفتوة وعلاقاته المتشعبة والمتعددة . وتأثير ذلك على معنى الفتوة .

ولعله من الأمانة أن نشير . ولو بشكل هامشي ، الى ملاحظة مهمة هي التفريق بين ماتعنيه الفتوة وبين مايضطلع به الفتيان من المهام والواجبات ومايقومون به من الممارسات وما يتصفون بهمن صفات.لكن ذلك لايؤثر كثيراً على دراستنا لمعنى الفتوة بالذات ، خصوصاً وانما نحاول ذلك في ضوء منابع ومصادر راسخة في عمق الحياة العربية كاللغة والمأثور والشعر . نقلت الينا آفاق الفتوة .

ففي اللغة ، جاءت الفتوة متضمنة معان متعددة وشاملة ومطلقة ، فهي تتضمن معنى الشباب بلا تحديد لعمر أو صفات ، وجاءت على رأي صاحب القاموس متضمنة معنى الكرم والسخاء ، واكد ذلك الجرجاني في التعريفات،واضاف اليها صاحب الأساس معنى الحرية(٦) وفي المأثور ، الح المتصوفة على أن الفتوة تعني الأيثار (٧) وحدد بعضهم (٨) : « الفتى مابين الثامنة عشرة والأربعين من العمر » ونفى ابن قتيبة معنى الشباب (وصفة العمر) عن الفتوةليؤكدمعنىالكمال (٩) وأشار البعض (١٠) الى أن الفتوة تعني كذلك الرئاسة والزعامة «سواء كان في الحي بين قومه ، أو خارج الحي في غير قومه ، أو في محفل من المحافل ، ومشهد من المشاهد ، حيث يوجد الأشراف والرؤساء فهو

في كل هذه الأماكن فتى أي سيداً » (١١). واولى البعض أهتماماً جماً للفتوة من خلال أشارته الى أنها ذات معنى شامل يجمع الكثير من القيم والخصال الحميدة (١٢)

أما في الشعر ، فقد أحتلت الفتوة مساحة جدّ واسعة في ديوان الشعر حيث حفل الشعر العربي بالشيء الغزير الغزير من صور الفتوة العربية وخصالها التي استطاعت أن تشكل أعمدة بارزة في بناء أغلب أغراض الشعر كالفخر والمدح والرثاء وغيرها ، من خلال رفد هذه الأغراض بالصورة الأدبية المعبرة عن المثل العليا والخصال الحميدة السامية المتمثلة في حياة الأنسان العربي النابعة من أثر الفتوة وعمقها في نفس الأنسان العربي وحياته وكذلك في صياغة شخصيته المستقلة .

ولقد تضمن الشعر العربي مسحاً واسعاً لقيم الفتوة وخصالها بشكل يوفر آفاقاً رحبة في تحديد اطار عام لمعنى الفتوة يمثل أوسع مدخل مفهومي لنظام الفتوة ، حيث كان هذا المسح — اضافة الى سعته في رقعة الشعر العربي — شاملا لكل ماتمثله الفتوة وتعبر عنه ، متجاوزاً ماجاء في اللغة والمأثور من مضامين — رغم كونه يتضمنها أيضاً — الى آفاق أرحب واشمل ، فقد تضمن الشعر العربي الحيوية والتجدد والحرية وعلو الشأ ن والكرم والسخاء والبطولة والفروسية وغيرها من قيم الفتوة العربية التي كانت بحق مادته الجوهرية ...

ويبدو ذلك واضحاً وجلياً في الكثير من الشواهد والأمثلة التي يمكننا أن ندرج بعضها هنا كواحدة من الدلالات البينة على أثر الفتوة في الحياة العربية وسعة وجودها في الشعر والمجتمع ، على نحو واسع وعريض :

* فقد هيأت الفتوة للشعر العربي صورة الحياة بمداها الواسع المشتمل على النشاط والحركة والتجدد ، من خلال رفده بمثال جامع شامل يتجسد في الترابط الرائع والمتجانس بين أبرز أقطاب الحيوية والتجدد في هذا الوجود كالشباب والليل والنهار وامثالهم ، وبالمقابل من ذلك لم ينثن الشعر العربي عن عكس هذه الصورة بنفس مداها الواسع مادة وبناء فنياً . فجاء البيت الشعري :

مالبث الفتيَان ان عصفا به

ولكل قفلٍ يسّرا مفتاحا

صادق التشبيه بين كل من الليل والنهار وبين الفتى الهمام في الحركة والاستمرارية والتجدد والنشاط ، ومن هنا أخذ الليل والنهار تسمية « الفتيَان » .

* وبالقدر الذي أثّرت به الفتوة العربية في صياغة الشخصية العربية ، كان نموذج الانسان العربي يتجلى في الشعر العربي . متوسماً بالشرف والحرية وعلو الشأن والمنزلة الرفيعة ، وبالذات كان ذلك يبدو في اغراض المدح والرثاء والفخر ، مما يعكس نزوع الانسان العربي نحو الرفعة والتحرر والمجد ،وهذه الحقيقة اذ تبرز واضحة في قول مسكين الدارمي :

وفتيان صدقٍ لست مطلع بعضهم

على سر بعض ، غير اني جماعها

يظلّون شتى في البلاد ، وسرهم

الى صخرة ، اعيا الرجال انصداعها

من خلال اشارته الى استقطاب الفتيان في شؤونهم الى « فتى الفتيان» الذي هو صورة المنزلة الرفيعة التي اخذتها الفتوة والفتيان في المجتمع ، من خلال تفرده ورفاقه بحقيقة النزوع الى هذه المنزلة ، التي إذ تبرز واضحة في المثال المتقدم بعض الشيء ، وكذلك في قول الشاعر :

فتى ان هو استغنى تخرق في الغنى

وان قلّ ماله ، لم يضع متنه الفقرُ

وكذلك في تعبير الخنساء الوافي عن منزلة الفتى في رثاء لأخيها صخر :

ليبك عليك قومك للمعالي

وللهيجاء ، ليثاً ، يافتاها

الاّ انها تبرز اكثر وضوحاً في السعي الى نيل هذه المنزلة الرفيعة والشرف المتعالي ، والتوسل بكل الوسائل التي تعزز من مكانة الفتى ومنزلته :

فتى يشتّري حسن الثناء بماله

إذا ما اشترى المخزاة بالمال بيهسُ

ويصور ذلك أبو تمام :

فتى لايرى ان الغريصة مقتلُ

ولكن يرى ان العيوب المقاتلُ

ويواصل التعبير عن هذا الطموح النبيل ، علي بن الجهم :

ولا عار ان زالت عن الحر نعمة

ولكن عاراً ان يزول التجملُ

ومن هنا . يمكننا التحقق من المكانة الجليلة والواضحة للفتى — نموذج الشخصية العربية — في محيطه . فهو من القبيلة عمود شامخ صلب مثل رئيسها وشاعرها ، وقد عبر عن ذلك اكثر من شاعر . وهذا ابو فراس الحمداني يضع للفتى مكانة طليعية . في السلم والحرب .

فما اشتورت الا واصبح شيخها

وما احتربت الا وكان فتاها

ولذلك صار الفتى مأوى للقبيلة وافرادها في الكثير من الامور كالنجدة والكرم والفدية والرأي والمشورة .. الخ ، لكونه دائم التأهب للدعوة والنفير اذا مادعي الى اخذ حق او نجدة مستغيث او تلبية طلب ذي حاجة وغيرها من الامور ، وفي ذلك يقول طرفة :

اذا القوم قالوا من فتى ؟ خلت انني

عنيت . فلم اكسل ولم اتبلد

• وتظل صورة الكرم والسخاء والجود اكثر صور الفتوة العربية وضوحاً وجلاءً وسطوعاً في الشعر العربي ، كواحدة من ايات التعبير البينات عن اهم وابرز معالم الشخصية العربية . ويمثل هذا الوضوح والتجلي إنعكاساً صادقاً وحقيقياً لمدى ميل الانسان العربي الى حب الكرم والسخاء والعمل به كمثل عالٍ من اعلى مثله ، ذلك لأن الكرم من اشد مايتميز به الانسان العربي عن غيره .. فهو جواد بماله ونفسه جوداً لايماثله جود . قد يبلغ حد الاسراف الكلي . سواء بالمال :

فتى كملت خيراته ، غير انه

جواد ، مايبقى من المال باقيا

أو بالنفس :

يجود بالنفس اذ ضنّ الجوادُ بهـــا
والجـو د بالنفس اقصى غاية الجـــود

ذلك لأن الكرم في نظر الانسان العربي هو معيار اساس ومهم من معايير تخليد الذكر ، وشاهد دائم الحضور في ذاكرة المجتمع العربي على خلود ذكر الفتى العربي الميال الى الكرم بماله ونفسه ، وحيث كان ابتغاء تخليد الذكر واحداً من هموم الانسان العربي فقد كان الكرم ايضاً ـ واحدة من وسائل نيل هذا المطمح النبيل :

الا بكـرت مي علـيّ تلومنـــي
تقـول : الا اهلكت مـن انت عـائله

ذريني فـان البخل لايخلد الفتـى
ولا يهلك المعروف مـن هو فاعلـــه

ومن هنا ، كان الكرم « عرفان الفتى الحق » :

أكرم الجـار وراع حـقــــــه
ان عرفـان الفتـى الحـق كــــرم

فترسخ الكرم لدى الفتى العربي حتى غدا موقفاً جمالياً وأخلاقياً اكد حسه المرهف بكل ماهو سام ونبيل ، بسبب ماطبعته الصحراء الشاسعة الصافية عليه وما عملته فيه من تنمية وصقل وتهذيب له جعلت منه موقفاً سامياً دائماً الى كل ماهو جميل واخلاقي :

ليس الكريم الـذي يعطي عطيتـــه
عن الثناء وان أغلـى بـه الثمنـــا

بل الكريـم الذي يعطـي عطيتــــه

لغيـر شيء ، سـوى استحسانه الحسنا

بعيداً عن كل منفعة أو مقابل ، لكونه موقفاً نابعاً من رؤيته العامة للحياة والمجتمع .. ولموقع المال فيهما بالأخص . حيث أن المال في نظر الفتيان ليس أكثر من وسيلة رخيصة قابلة للذهاب والمجيء مماجعلها لاتستحق شيئاً من تكريم أو تقديس :

فتى كـان يدنيـه الغنى مـن صديقـه

اذا ماهو أستغنـى ، ويبعـده الفقـر

فتى لايعـد المال ربـاً ، ولا تـرى

به جفوة أن نال مـالا ، ولا كبـر

فقد كان الكرم عند الفتى العربي بلا حدود ، ومن السعة مايجلي عن مدى التضحية بالغالي والنفيس ، والتفاني في سبيل الاخرين : القريبين والبعيدين ، ونكران الذات بحيث يقف على استعداد لتحمل وطأة الحياة وشظفها لمجرد أكرام غيره . ولا يرى الى الكرم أي مانع أو عذر :

فتى الحـي ، أما عذره فهو ضيق

لعاف ، وامـا جوده فهـو واسع

ولذلك كانت سعة الكرم هي المدعاة الأولى للتنافس بين الفتيان في التحلي بهذه الخصلة :

ولم يـك أكثر الفتيـان مـالا

ولكـن كـان أرحبهـم ذراعـا

ومن الطبيعي أن تكون سعة الجود هذه التي يتحلى بها الفتى ـ الأنسان العربي مباشرة ومن غير وسيط أو شفيع :

وذاك فتـى أن تأتـــه في صنيعـــــة
الى مالـــه ، لاتأتـــه بشفيـــــــع

ولقد كان من موقع الكرم والجود والسخاء عند العرب ماجعلهم لا يعترفون حتى بفتوة البطل المغوار الشديد البأس ... أو يعتبرونه ـ أن صح التعبير ـ ناقص الفتوة مالم يتعود على الكرم والسخاء :

وليس فتى مـن يدعـي البـأس وحده
اذا لـم يعـوّد بـأسـه بسخــاء

* ... وتظل الحماسة الصورة الأكثر شموخاً بالبطولة والشجاعة والمكرمات العربية في الشعر العربي ، واحتلت في ديوانه مساحة واسعة جداً تجسدت في اهتمامات الشعراء قاطبة . بحيث لم يكد شاعر واحد منهم تقريباً أن يكون شعره خالياً من هذا الغرض الممتليء بالفروسية التي أخذت ـ مثل غيرها من قيم الفتوة وخصالها ـ قسطاً كبيراً من أهتمام الشعراء في الفخر والمدح والرثاء ، حيث تبرز صور الفروسية والشجاعة والبطولة والظفر وكذلك حالات التأهب للحرب والقتال والخروج اليها وخوض غمارها بكل عزيمة واقتدار ... من أروع أغنيات الشعر العربي الشاخصة ... ساطعة في أغلب قصائد هذه الأغراض وغيرها فظل شعر الفروسية ـ مثلا ـ في نتاج كل الشعراء سواء منهم الفرسان أو غيرهم .. حتى بلغ أهتمام العرب بقصيدة الحرب شوطاً بعيداً جعل منها سلاحاً ماضياً من اسلحتهم الضرورية كالسيف والرمح والخيل وغيرها ، فصنفت ـ عندهم ـ الى موثبة ومنذرة

ومؤنبة ومنصفة ، ومثلما ساهمت جموع الشعراء والفرسان في ذلك ساهمت النساء الشواعر في استنفار الهمم وشحذ العزائم بهذا السلاح الماضي الذي جعل من الفروسية روحاً له فصار الشعر فارساً آخر يرافق سرايا الفرسان العرب ، يقاتل الأعداء بحضوره في ساحة الحرب ، والذي أكسب — بدوره — الفروسية والحماسة حضوراً مماثلا — — واسعاً وحياً ومتجدداً — في ديوان الشعر العربي ... لذا كان الفارس علماً يشار اليه بالبنان ، وهو واحد من رؤوس القوم : الرئيس والشاعر والفارس ، ويدعى دائماً لتلبية حاجة أو نجدة :

لو كـان في الألف منـا واحد فدعوا

(من فارس ؟) ، خالهم اياه يعنونا

لأن شيمة الفارس الجرأة والصبر والحزم وركوب ظهر الدجى ، وهو مقدام خوّاض للمعارك غير هيّاب من الردى ، مدرك ان الموت مدركه لامحالة مثلما هو مدرك أي انسان .. فارساً كان ام غير فارس ، الشجاع والجبان ، الصغير والكبير :

يقتـل العاجـز الجبـان وقـد يعـ

ـجز عـن قطـع بخنق المـولـود

ويوقـى الفتـى المخش وقـد خـوّ

ض في مـاء لبّـة الصنـديـد

ولأن الفتى كان شجاعاً وبطلاً مغواراً :

ان الفتى كل الفتـى من لم يهـل

إذا الجبـان حـاد عن وقـع الأسـل

قـد علمـت اني اذا البـأس نـزل
أروع يـوم الهيج مقـدام بـطـل

كما كان متواضعاً ، حيث تجسد في الفارس العربي اقتران الشجاعة بالتواضع .. فكان « العفو عند المقدرة » من اسمى آيات اخلاقهم .

... وهذه مجرد امثلة قليلة تطرح موضوعة كون الفتوة مادة حية وجوهرية للشعر العربي ،وهي امثلة قليلة لأن هناك خصالاً وقيماً اخرى تأخذ مكانها واسعاً بين قريناتها من قيم الفتوة العربية وخصالها كالوفاء بالعهد وحفظ السر وحماية الضعيف واغاثة الملهوف وغيرها.

ومن الجدير بالذكر ، اننا نحتاج — منهجياً — الشعر العربي كمصدر مهم واساسي ليس في تحديد وتقرير معنى الفتوة وبالتالي تأسيس الأطار اللغوي والأصطلاحي لهذا النظام فحسب بل وفي تتبع مسار التطور التأريخي له ، وفي عملية الكشف عن علاقة حقيقية وايجابية مع الحياة العربية بكل نواحيها وتياراتها وظواهرها وحركاتها في المجتمع العربي الأسلامي أيضاً ، لأن الشعر العربي يشكل — فعلا — رافداً أميناً لمعرفة مسالك تأريخ الفتوة العربية ، لكون الشعر — عامة — واحداً من المصادر المهمة في رصد حركة التأريخ ، ولما للشعر العربي — خاصة — من أثر كبير في طرح معنى الفتوة الشائع في لغة العرب وكلامهم . والمستوحى من طبيعة الحياة العربية بكل أدوارها .. طرحاً دقيقاً وقادراً على تحديد الأطار اللغوي والأجتماعي لنظام الفتوة العربية .

كان حضور قيمها وخصالها في الشعر من الغزارة والكثافة والتأثير ماجعل للفتوة العربية ديواناً حافلا ومتميزاً من دواوين الشعر العربي جسد فيه الشعراء على أختلاف عصورهم وتوجهاتهم صورها وخصالها

تجسيداً حياً ورائعاً يعكس مدى حيوية الفتوة واثرها على الفرد والمجتمع وكونها أمثولة خالدة نابضة ومستديمة في ذاكرة الأنسان العربي عبر أجياله .

وتبرز أهمية الشعر العربي في دراسة الفتوة من كونه المصدر الأوسع والمتسع بأستمرار الذي يرفدنا بالأبعاد والمديات الحقيقية لمعنى الفتوة واقعه وتطوراته ، ويكشف عن علاقاته الأجتماعية اليومية من خلال كونه نافذة رحبة على الحياة الشعبية والمتداول الشعبي والمعاني التي يجسدها الوجود الشعبي للفتوة .. بشكل أوسع واكثر مرونة مما تكشفه المعاجم اللغوية من جهة ومما يكشفه الأثر النظري للحركات والمؤسسات ذات العلاقة بنظام الفتوة ، من جهة أخرى .

ونظراً لسعة وشمول حضور الفتوة في الشعر ، فأن دراستها في ضوء الشعر تتطلب رؤية شاملة ومتجددة لقيم وخصال الفتوة في كل النتاج الشعري العربي في سبيل استجلاء صورة كلية للفتى ومفهوم عام للفتوة يضيئان الطريق في دراسة السياق التأريخي لنظام الفتوة .

ويتم ذلك من خلال صياغة هذه الصورة وهذا المفهوم من كل ومجموع المعالم الواردة في نتاج الشعراء .. حيث أن كل شاعر جسد في واحدة من قصائده أو فيها جميعاً — معلماً من معالم الفتوة ليشكل مع ماجسده شاعر آخر — وينضاف الى ماجسده آخرون — وحدات بناء وتكامل صورة الفتى التي تنهض بمفهوم شامل وعام للفتوة ، وذلك لأن كل هؤلاء هم ابناء مجتمع واحد متناظر ، ونتاجهم نتاج حركته الواسعة ، وقد عرضوا لجانب واحد أو أكثر من جوانب هذه الصورة فقد ركز زهير بن أبي سلمى — مثلا — على الحكمة والفصاحة

كخصلتين أساسيتين من خصال « الفتى » ، بينما ركز مسكين الدارمي على الصدق ، وعرضت الخنساء خصلة الكرم والعطاء ، وهكذا بقية الشعراء العرب .

هذا ولايفوتنا أن نذكر حقيقة تؤكد ضرورة دعوتنا الى تبني هذه الرؤية الشاملة والبنائية في دراسة الفتوة في ضوء الشعر ، هي أن كل قيم وخصال الفتوة العربية تمثل قاسماً مشتركاً وجوهرياً في الحضور في كل النتاج الشعري العربي من خلال وضوحها لدى كل الشعراء قاطبة . ولاتمثل هذه القيمة أو الخصلة وقفاً على هذا الشاعر أو ذاك لتعكس أن الفتوة في نظره تعني هذه الخصلة أو هذه الصفة ، كما ذهب الأستاذ أحمد أمين من أن الفتوة كانت تعني عند طرفة غير المعنى الذي تعنيه لدى زهير بن أبي سلمى ، وهي عند الأخير غير ماتعنيه عند مسكين الدارمي . وهكذا . أقول ذلك، لأن الفتوة تشكل ظاهرة من أوسع ظواهر الشعر العربي ، بل هي أوسع ظاهرة حاضرة ومتجسدة فيه منذ نطق العرب شعراً وحتى الان .

ومما يدعم حقيقة كون الفتوة العربية ، بكل صورها ومعالمها ، ظاهرة من أوسع ظواهر الشعر العربي التي تعبر عن الحياة العربية، للفرد والمجتمع ، هو أستخدامها من قبل كل الشعراء العرب الذين تتجسد في أشعارهم نظرة عربية خالصة في الموقف من الحياة السائدة بكل أوجهها السياسية والأجتماعية والأخلاقية ، استخدامها كوسيلة للتعبير عن — والتدليل على — أصالة الشخصية العربية ، مما يجلي عن علاقة صميمية بين الفتوة العربية والشخصية العربية قائمة بينهما على التداخل والتفاعل والحضور والحلول ، ويتضح هذا الأستخدام من خلال :

(٥) كثرة أشادة الشعراء بالخصال الحميدة من كرم وشجاعة وصبر

وفروسية وحفظ العهد وغيرها التي تشكل في مجملها الفتوة العربية ، في ثنايا أغراض الشعر العربي وخاصة أغراض المدح والرثاء والفخر .
(•) خلع الشعراء صفات الفتوة والحماسة والبطولة على الأشخاص الأعلام البارزين من خلفاء أو أمراء أو قادة ، عند مدحهم أو رثائهم أو وصف حياتهم ، مما يعكس دور الفتوة في تكامل الشخصية العربية .
(•) اللجوء الى الفتوة في التعبير عن رفض الواقع الذي آل اليه العرب في بعض الفترات التأريخية — ولاسيما فترات التدخل الأجنبي — الى غير موقعهم الحق الذي كان لهم في غير هذه الفترات . عن طريق التذكير بالصورة الحية البيضاء لهم والمناقضة لصورة واقعهم المؤلم الذي لايتناسب وماعرف عن العرب من الشجاعة والشهامة والأباء وعلو الشأن .

(•) استخدام الفتوة في استنفار الهمم وشحذ العزائم في الحرب أو في الثورة ضد الواقع المؤلم والحكم الأجنبي .

ومما أدى الى أحتواء الشعر العربي للفتوة العربية هذا الأحتواء العضوي المتداخل ، هو نشوء كل من الشعر والفتوة نشأة طبيعية في الحياة العربية أثرت فيهما طبيعة الجزيرة العربية .. فأذ الهمت الصحراء العربية — بكل آفاقها الممتدة أبعد من مدى البصر — الأنسان العربي رهافة الحس وفصاحة التعبير ووضوح البيان وسعة الخيال وقوة المعاني الهمته أيضاً الشجاعة والصبر والفروسية والكرم ، فأندمجت هذه كلها وكونت عجينة الأبداع لدى الأنسان العربي في الفعل والقول ، فجاءت الصورة الأدبية — في الشعر خاصة— حية ناطقة تعبر عن صدق وواقعية الحدث .. حيث أن الشعر نافذة التعبير والأعلام عن كل أبعاد الحياة والمجتمع . كما ربته ونمت لديه حب النزوع الى الحرية والأنفة و

الأستقلال ، مما ظهرت لديه ظاهرة حرية القول وشموخه شموخاً جعله في مصاف الثقة والأعتداد به ، فكانت الكلمة العربية وحدها كافية للتدليل ليس على صدق مايذهب اليه الأنسان العربي فحسب بل وعلى صدق الألتزام به أيضاً . وتؤكد ذلك أيام العرب التي كانت سجلا خالداً لمواقف الفتيان العرب من الفرسان والشعراء وغيرهم ، وشهدت — في ذات الوقت — الذي دفعت فيه الى — تسطير وتجسيد الفتوة بأدق صورها واسمى خصالها في قصائد الشعر العربي ، الرائية والمادحة والواصفة والحماسية وغيرها على حد سواء . فقد كان لكثرة هذه الأيام والحروب أثر كبير في ترسيخ معالم الفتوة الأخلاقية والأجتماعية والتعبوية في الشعر العربي ، واحتلالها مكانة واسعة جداً منه يؤهلها لأن تأخذ صفة أدبية خاصة ومستقلة .

أن حضور الفتوة وخصالها بهذا المدى الواسع في الشعر العربي لا يعكس حالة فردية يمكن تجاهلها بقدر مايعكس حالة عامة شائعة ، ولم تكن هذه الحالة العامة ناجمة أو ناتجة عن تراكم حالات فردية بقدر ما أتخذت طابعاً قانونياً في حياة الأنسان العربي .. يصبح الأحتكام اليه في المواقف والرؤى أمراً ضرورياً لدى كل الشعراء .. وذلك استناداً الى — كما يعكس في ذات الوقت — أثر الفتوة وخصالها وقيمها في صياغة الشخصية العربية .

ومن هنا ، كانت الفتوة العربية ، بأعتبارها تعبيراً دقيقاً ورائعاً عن الشخصية العربية ، مادة أساسية وجوهرية في الشعر العربي من ناحية الموضوع أولا . أما من الناحية الفنية فقد كانت رافداً عظيماً في توفير العديد من الصور الأدبية التي لم تتهيأ للشعر العربي من أية جهة أخرى مثلما تهيأت له من الفتوة العربية وقيمها .

— ٤ —

بعد أن عالجنا طبيعة النظرة الاحادية والتجزيئية الى معنى الفتوة والتي أدت الى سلوك منهج التصنيف والتنويع للفتوة المرتكز على التحولات المتناقضة التي عاشتها عبر سياقها التاريخي .. التحولات الناشئة عن عوامل متعددة ، وبعد أن عالجنا أسس النظرة الثانية والبديل الى معنى الفتوة بالذات ومن ثم كيفية تحديده في ضوء استقراء السياق التاريخي الطويل لنظام الفتوة العربية في حضن التاريخ العربي والاسلامي ... بعد ذلك ، أعتقد أنه من الضروري أن نعالج ماأفرزته هذه النظرة

على صعيد ماهية الفتوة وبالذات في مجال أقرار وتحديد اركان معنى الفتوة من أجل الوضوح الادق لها . ونقف هنا — ولو قليلا — أمام بعض الدلالات والظواهر والحركات التي سادت خلال فترات متباينة في الحياة العربية والمجتمع العربي الاسلامي وعلاقتها بنظام الفتوة العربية ، والتي كان الكثير من الباحثين الذين عالجوا هذا الموضوع قد قرروا بشأنها بعض المسائل التفصيلية والعامة ذات العلاقة المباشرة بمعنى الفتوة ، بقصد ترسيخ أسس واسعة المساحة واركان عريضة وافاق رحبة لمعنى الفتوة من جهة ولنظام الفتوة من جهة أخرى . وقد قاد هذا القصد بشكل عفوي وغير مباشر الى أن تكون الكثير من هذه المسائل مطبات قيمية (مضمونية) تنال ليس من المدلولات الاخلاقية والفكرية لنظام الفتوة فحسب بل وتتجه بمعنى الفتوة باتجاهات متضادة .. الأمر الذي يضع هذا النظام في هيئة بناء هش وغير متجانس

وبغض النظر عن معالجة الأسباب والدوافع — والتي دارت في اطارجمع الأخبار المتناثرة والتسطير اللاعلمي واللا مسؤول لها — التي أدت الى ذلك ، نجد من الضروري أن نعالج بالفرز بعض هذه المسائل التي لاتنحرف بهذا النظام عن معانيه الأخلاقية الحميدة في المجتمع العربي الاسلامي فحسب بل وتتجه به الى الوراء .. بالاتجاه المعاكس للقيم التي يمثلها نظام الفتوة .

ومن أبرز هذه المسائل : ظاهرة المجون وحركة العيارين والشطار وعلاقتهما — على صعيد المعنى خاصة — بنظام الفتوة العربية ، حيث أن أغلب الباحثين الذين تناولوا الفتوة بالبحث والدراسة ذهبوا الى أن هناك أقتراناً بين «الفتوة» و «المجون» و «العبارة والشطارة»

في الممارسات والافعال والصفات ، وبالتالي في المعنى ، بل ذهب البعض منهم الى أن هناك ترادفاً وتطابقاً صميمياً بين قيم الفتوة وقيم المجون العيارين والشطار . والغريب أن هذا البعض — أضافة الى تأكيده هذا الاقتران العضوي والصميمي — لايستطيع مغادرة هذا الترادف بين هذه القيم جميعاً حتى وهو يتحدث عن القيم الاجتماعية العليا التي تعبر عنها الفتوة وتحظى بتقدير واحترام خاصين لدى الانسان العربي بالاتجاه المناهض لقيم المجون والعيارين والشطار .

ومن هنا ، نشأ مايسمى بالفتوة المجونية أو الفتوة اللاهية وفتوة العيارين والشطار أو الفتوة الشاطرة الى جانب الفتوة الفروسية والفتوة الاسلامية والفتوة الصوفية وغيرها من أنواع الفتوة وتحولاتها التي كانت وليدة منهج التصنيف .

ومن أجل أن يسير «معنى الفتوة» في طريق أمين وناصع لايتداخل مع أي معنى لايخدم طبيعة هذا النظام .. أو ينحرف به عن مساره الصحيح ضمن سكة الحياة العربية ، من أجل ذلك ينبغي أن نعيد النظر في المعاني والقيم التي يمثلها هذا النظام بشكل اكثر دقة ووضوح بغية أن نحدد طبيعة نظام الفتوة العربية وموقعه التاريخي بشكل أدق .

ولعل أحدى النوافذ التي نستطيع من خلالها أن نعيد النظر في هذه القيم والمعاني على اساس درجة انطباقها على تمثيل الفتوة العربية بوصفه نظاماً قيمياً سامياً في الحياة العربية ... لعل أحدى هذه النوافذ هي نافذة العلاقة بين الفتوة من جهة وظاهرة المجون وحركة العيارين والشطار من جهة أخرى ، باتجاه تحديد مدى الصلة بينهما وبالاخص على صعيد المعنى .

ولعل معالجة ذلك من خلال هذه الزاوية : زاوية المعنى ، تنطوي على شي من الصعوبة وتتطلب قدراً من الجرأة ، وذلك لان أغلب الباحثين الذين عالجوا موضوع نظام الفتوة وذهبوا — في معالجاتهم هذا المذهب المشار اليه أنفاً من خلال معاملة الفتوة في ضوء المسيرة التاريخية لحركة العيارين والشطار ، من جهة ، ولم يعالجوه في ضوء أطار منهجي يستند الى وحدة المعنى ووحدة النظام معاً من حيث أنهما المدخل المفهومي العام لمعالجة السياق التاريخي لهذا النظام ، مما أدى بالكثير من النتائج التي توصلوا اليها الى التناقض بين ما اشاروا اليه في باب معنى الفتوة — الذي لم يتخذوه مدخلا عاماً لمعالجاتهم لسياق التطور التاريخي لنظام الفتوة . ولم يحاولوا أيضاً أن يؤسسوا هذا المدخل من خلال استقراء حال الفتوة وواقعها في كتب الادب واللغة والتاريخ والصوفية والرحلات وغيرها باتجاه دعم وحدة أطار معاني الفتوة وقيمها وادابها — وبين حلقات السياق التاريخي لنظام الفتوة الممتدة باتجاهات متناقضة في الحياة العربية عبر الزمان والمكان ، من جهة أخرى .

أن غياب هذا الاطار المنهجي لايستدعي البحث في محاولة تأسيسه فحسب بل وفي خصوصية ودقة التعامل مع الكثير من محاور واطراف العلاقة بين الفتوة والمجون والعيارة والشطارة على صعيد المعنى والمبنى معاً .

واذا كان من الحق أن نشير هنا الى أن أحداً من هؤلاء الباحثين لم يشر بصورة مباشرة ومستقلة — في تفصيله عن معنى الفتوة — الى أية صلة أو علاقة على صعيد المعنى — سواء بالاتجاه الذي ينتمي

مع الفتوة او بتناقض - بين الفتوة من جهة وبين المجون وحركة العيارين والشطار من جهة أخرى ... ولم يتطرق أحد منهم بصورة مباشرة - رغم وجود مايلقي الضوء على علاقة الفتوة بالمجون بالذات خاصة في الشعر - الى أن الفتوة تعني ، فيما تعنيه أو في جانب مما تعنيه ، أحد مظاهر المجون أو اللصوصية والشر والاذى وغيرها مما تتمثله حركة العيارين والشطار . اذا كان ذلك من الحق،أي أن أحداً منهم لم يشر الى أية علاقة تلاحم أوتقارب في المعنى بين الفتوة والمجون والعيارين في دائرة اللغة ، فأنه من الحق أيضاً أن نشير الى أنهم اكدوا ذلك في الدائرة غير اللغوية . . حيث عالجوا موضوع صلة واقتران الفتوة بالمجون والعيارة والشطارة . وعالجوا الموضوع على هذا الأساس من خلال استقراء بعض صفحات التاريخ العربي الأسلامي وبالذات تلك الصفحات المضطربة - أقتصادياً وسياسياً واجتماعاً وحتى فكرياً - التي نشطت فيها حركة العيارين والشطار خلال النصف الأول من القرن الثاني للهجرة وفيما بعد القرنين الثالث والرابع للهجرة .. حيث شاعت فيها أخبار العيارين والشطار وافعالهم وارائهم شيوعاً ملحوظاً أدى الى أن تكون ظاهرة عامة ومركبة . أقتصادية وسياسية واجتماعية في المجتمع العربي الاسلامي وقتذاك .. ظاهرة عامة تتسم باللصوصية والشقاوة والاذى والارهاب وغيرها من الممارسات الضارة التي تحولت الى احتلال مواقع معاني الفتوة لتكون ممثلا لقيم الفتوة وخصالها وادابها«وامتزجت الفتوة بالعيارة والشطارة أمتزاجاً تاماً » (١٣)

ولم يكن هناك من جسر بين المعاني التي تطرحها كل من «الفتوة» وحركة « العيارين والشطار» سوى ان العيارين « استغلوا اسم الفتوة

لمصالحهم واخذوا يسترون اعمالهم الفاسدة ونواياهم الخبيثة تحت هذا المبدأ السامي » (١٤) وانهم « يسمون طريقتهم : الفتوة : (١٥) محاولة منهم لتبرير سلوكهم المعلن في اللصوصية والاذى وغيرهما من الممارسات الضارة ، اي انه قد « اتخذ اللصوص وقطاع الطرق الفتوة سبيلا إلى تلصصهم وسلبهم ونهبهم » (١٦)

وقد أدى هذا الجسر إلى « احتلال معنى العيارة والشطارة الوعاء اللغوي والاصطلاحي (الاجتماعي) للفتوة احتلالاً هندسياً » (١٧) يقوم على « ان الفتى في ذلك العصر – القرن الثالث للهجرة – كان شاطراً عياراً ، وان الشطار والعيارين اطلق عليهم وصف الفتيان الفتيان وانهم يشبهون طبقة الصعاليك في الجاهلية » (١٨) ، وكذلك على انتساب « كثير من العيارين إلى طوائف الفتيان كما ان كثيراً من الفتيان سلك سلوك العيارين ... ومن هنا ظهر اصطلاح الفتى بمعنى العيار » (١٩) بسبب طبيعة نشأة ووجود الفتوة في الحياة العربية وما تحظى به من قدسية وتقدير لدى الأنسان العربي من جهة ، وبسبب طبيعة الوجود التأريخي لنظام الفتوة العربية وبالذات في مرحلة طوره الشعبي واستحواذ اخبار وانشطة العيارين والشطار على مساحة واسعة من المجتمع العربي الاسلامي ولمدة طويلة تجاوزت القرنين ، من جهة اخرى . مما أدى إلى ان يكون هناك ما أسموه « فتوة العيارين والشطار » أو « الفتوة الشاطرة » و « الفتوة اللاهية الباغية » او « الفتوة المجونية » وغيرها من الانواع التي طرأت على السياق التاريخي لنظام الفتوة العربية ، والتي يضعها الدكتور مصطفى جواد في اطار دائرة واحدة هي دائرة الجنوح بمعنى الفتوة عن اتجاهها الأصيل التي درجت عليه

في الناحيتين اللغوية والاصطلاحية . حيث أنه لايفرق . في هذاالصدد بين مايسمى « الفتوة اللاهية او المجونية » و « فتوة العيارين والشطار » من خلال تأكيده على ان الفتوة « تغيرت عند الراغبين في الدنيا والتشوق إلى اللهو والمتعة . وانقلبت الشجاعة في المواقف المشرفة إلى شطارة وعيّارة في فتوة مزيفة . فالشراب والألعاب والغناء والتشطر والأرهاب صار من صفات الفتوة الثانية اللاهية مع شيء من الصفات الأصلية كالوفاء والندرة والسخاء » (٢٠) . « وبسلوك الفتوة اللاهية هذا المسلك واستقلالها هذا الأستقلال كانت نهاية القرن الثاني للهجرة منشأ لفتوة لاهية باغية تدين بالشطارة والعيارة ولها اتباع اكثرهم من الثائرين على المجتمع والدولة ومن الرعاع النهابة » (٢١)

وعلى الرغم من تأكيد الدكتور مصطفى جواد على وحدة البنية التنظيمية لما يسمى بفتوة العيارين والشطار والفتوة اللاهية المجونية في اطار التداخل العضوي القائم على علاقة السبب والنتيجة بينهما . لتكون بذلك هذه الأنواع حلقات لاحقة ومتأخرة وطارئة على نظام الفتوة العربية ... على الرغم من ذلك . اكد البعض من الباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع جذوراً تاريخية لما يسمى بالفتوة اللاهية أو المجونية تمتد إلى العصر الأسلامي وقبله عصر ماقبل الأسلام . فقد اكدّ الأستاذ أحمد أمين بأن الطابع العام الذي طبع الفتوة واتسمت به — في جانب كبير منها — في عصر ماقبل الأسلام هو طابع اللهو والمجون وذلك « لغلبة اللهو في الحياة الجاهلية العربية على حياة .الجد » (٢٢) . مرتكزاً في ذلك على استقرائه لمعلقة طرفة بن العبد المعروفة وغيره . كما اكد ان الفتوة كانت تعني ،فيما تعنيه ، اللهو والترف والمجون ..

حيث يصف الفتيان بأنهم طائفة من « الشبان – ابناء الذوات قد يجتمعون ويتخذون لهم محلا مختارا ، ويعيشون عيشة اباحية ، فيها خمر ، وفيها غناء ، وفيها نساء ، وهم مع ذلك كرام ، يضيفون من نزل بهم ، ويغدقون عليهم من خيرهم» (٢٣)

وضمن هذا السياق ، اكد الأستاذ سعيد الديوهجي في كتابه الموسوم «الفتوة في الأسلام» بأن هناك نوعاً من انواع الفتوة اطلقوه على «الشباب المياسير الذين يميلون إلى الشرب والسماع واللهو» (٢٤) ، وحدد تاريخه في حدود القرن الاول الهجري تقريباً .

وعلى الرغم من ان وجهة النظر هذه القائلة بوجود اقتران وترادف وتطابق بين «الفتوة» و «المجون» و «العيارة والشطار» في الممارسات والأفعال والصفات ، وبالتالي في المعنى ، لينشأ ما يسمى بالفتوة المجونية واللاهية وفتوة العيارين والشطار ... على الرغم من ان وجهة النظر هذه كانت تتفاوت ، في التبني ، بين هؤلاء الباحثين الذين عالجوا موضوع الفتوة ، الا انها كانت تحتل مساحة واسعة – اذا لم نقل جداً – في اغلب – اذا لم نقل كل – الدراسات التي عالجت الموضوع حتى تلك التي ركّزت بكثافة على اصالة الطابع «القيمي» العربي والأسلامي للفتوة فلم تشر – الاّ بأسطر معدودات بعدد أصابع اليدين تقريباً – إلى حركة العيارين والشطار ، محاولة ابراز وجه ايجابي ومضيء للعيارين والشطار من خلال الاشارة إلى انهم «اخذوا من الفتوة معنى الشجاعة والجرأة ، والتغلب على الصعاب ، والأستنكاف من الأستعانة بالضعيف أو ايذائه» (٢٥) ، ولم تشر إلى علاقة للفتوة بالمجون اطلاقاً ... حتى تلك الدراسات لم تنجُ من أن تضع نظام الفتوة العربية في هذه

الدائرة من خلال تأكيدها على اختلاف طبيعة هذا النظام في طوره الرسمي – بأعلان الناصر لدين الله العباسي عام ٦٠٤هـ للفتوة – عنه في طوره الشعبي – قبل هذا التاريخ رجوعاً إلى عصر ما قبل الأسلام – حيث اكد الأستاذ عمر الدسوقي بان نظام الفتوة العربية كان في مرحلة الاعلان الرسمي نظاماً مترفاً .. ودخلت الفتوة بذلك مرحلة جديدة سمّاها «فتوة المترفين» و «هم جماعة سموا أنفسهم كذلك أهل الفتوة ولكنهم لا يمتون إلى من ذكرناهم في الفصل السابق بصلة (٢٦) لأنهم ليسوا من عامة الشعب ، وسواد الناس ، ولكنهم من اصحاب الثراء والجاه والسلطة ، يتزعمهم في ذلك الخليفة الناصر لدين الله المتوفى سنة ٦٢٢هـ/١٢٢٥م ، وكان مظهر فتوته في الخروج إلى الصيد، واجادة الرمي ، والأفتنان به ، وتأليف جماعة من المهرة في الصيد تنتسب اليه ، وجعل لها تقاليد خاصة وزياً معيناً» (٢٧)

وغيرها من الدراسات التي اكدت بان الفتوة كانت تمثل المجون واللهو والترف واللصوصية والأرهاب والتشطر والتمرد وغيرها في جانب كبير من معناها إلى جانب الشجاعة والوفاء والصدق والكرم والحرية وغيرها من خصال الفتوة العربية الأصيلة .

ان ما اكّدته هذه الدراسات ، في هذا المجال ، شكّل وجهة النظر القائمة على الأقرار بوجود تماثل وترادف وانطباق بين «الفتوة» و «الشطارة» و «المجون» ، والتي أدّت إلى خلق حلقة تاريخية مضطربة في السياق التاريخي لنظام الفتوة العربية .. وضعته في وضع هش وغير متماسك اذا لم نقل يعتريه الاضطراب والتناقض على صعيدي المعنى والمبنى معاً ، فكانت بذلك المنعطف الكبير والحاسم الذي تحقّق من

خلاله الجنوح بنظام الفتوة عن طبيعته الأصيلة ومساره الأجتماعي، بشكل بالغ الفاعلية والأثر أدّى إلى الأنحراف بمعنى الفتوة وتشويه البنية الفكرية والأجتماعية لنظام الفتوة ، ولم يمتد هذا الجنوح الخطير والحاسم أيضاً عبر مرحلة الطور الشعبي التي مرّ بها هذا النظام بل تجاوز هذه المرحلة إلى ما بعد مرحلة الطور الرسمي التي كانت تتمثل في تبنّي الدولة لهذا النظام على انه تقليد رسمي من تقاليد وشؤون الخلافة .. حيث انه على الرغم من ان مرحلة الطور الرسمي كان فاتحة النار على ما يسمى بفتوة الشطار والعيارين من خلال إهدار «الفتوة القديمة» واهتمام الناصر لدين الله العباسي بتشكيل نظام الفتوة واعلانه على الناس.. على الرغم من ذلك امتدّ تأثير هذا الجنوح إلى ما بعد هذه المرحلة وكاد أن يصل — وقد وصل فعلاً — إلى وقتنا الحاضر .

ومن هنا كانت هذه الحلقة التاريخية هي اكثر حلقات السياق التاريخي لنظام الفتوة العربية حاجةً واستدعاءً لأعادة النظر المتفحصة من خلال قراءة اخرى لطبيعة العلاقة القائمة بين نظام الفتوة من جهة وبين ظاهرة المجون وحركة العيارين والشطار من جهة أخرى .

• • •

لقد كان الأطار العام الذي أطّر هذه العلاقة يقوم على وشائج ضعيفة وروابط واهية سواء منها ماتمثل في الأخبار التأريخية أو النتائج التي تمخضت عن تحليلها وتفسيرها ، حيث نلاحظ ان ماقدمه بعض الباحثين الذين عالجوا هذا الموضوع لم يتجاوز دائرة :

• ان « المجون » و « الشطارة » مظهر من مظاهر « الفتوة » ومعنى من معانيها ، وان « الفتوة المجونية » و « فتوة العيارين والشطار» من انواع الفتوة العديدة .

• لم يشر ، ولم يحاول ان يشير ، بل ولم يستطع كل هؤلاء الباحثين ايجاد أية ارضية لغوية – على صعيد المعنى – لعلاقة التماثل والترادف والانطباق بين الفتوة والشطار والمجون ، لتقوم هذه العلاقة – عندهم على أرضية اجتماعية مستندة إلى تحليل بعض الأخبار والنصوص التاريخية .

• في ضوء علاقتهما بنظام الفتوة ، لايفرق البعض بين مايسمى بفتوة الشطار والفتوة المجونية ، في حين يفرق آخر تفريقاً كبيراً .

• ان العيارين والشطار استغلوا أسم الفتوة لتغطية اعمالهم وممارساتهم الضارة في المجتمع ، وانهم سموا طريقة حياتهم : الفتوة .

• انتساب بعض العيارين والشطار إلى الفتوة وانتساب بعض الفتيان إلى حركة العيارين والشطار .

• اقتباس العيارين والشطار من الفتوة بعض القيم الحميدة كالشجاعة والجرأة والتغلب على الصعاب وغيرها ...

ان هذا الاطار العام الذي حدّده اغلب الباحثين لهذه العلاقة لايقوى على أن يمثل وشائج قوية واواصر متينة واركان عريضة لتأسيس العلاقة الايجابية بين نظام الفتوة العربية من جهة وبين حركة العيارين والشطار وظاهرة المجون من جهة أخرى ، فكل ماقدّمه هؤلاء الباحثون لايكاد يكون الا وشائج واهية وأواصر ضعيفة وأركان ضيقة جداً لعلاقة قلقة وجانحة تقوم على تحليل خاطيء وتفسير مضطرب لأخبار

تلك الصفحات ، من التأريخ العربي الاسلامي ، التي نشط فيها الشطار والعيارون وأصبحوا فيها ظاهرة ملحوظة بل طاغية على جوانب متعددة من حياة المجتمع العربي الاسلامي .

ولعل القصد الذي كان وراء توسيع رقعة العلاقة بين الفتوة وبين العيارين والشطار والمجون هو ايجاد أوسع قاعدة اجتماعية لنظام الفتوة في المجتمع العربي الاسلامي مدعمة بعمق تاريخي يمتد إلى أول نشوء قبل الأسلام .

من هنا ، نستطيع ان نخلص — وبإيجاز — إلى ان العلاقة التي اكدت اغلب الدراسات التي عالجت موضوع الفتوة — وجودها بين نظام الفتوة وبين حركة العيارين والشطار وظاهرة المجون هي علاقة واهية وضعيفة جداً بل إنها منسوفة بالأصل وذلك لأن :

* حركة العيارين والشطار حركة اجتماعية — اقتصادية لها مبادئها واهدافها وممارساتها الخاصة ، ولكي تؤسس لها حظوة اجتماعية في المجتمع العربي الأسلامي «استغلت» إسم الفتوة واستخدمته لتغطية ممارساتها الضارة التي نفرت الناس منها ، وادّعت اعتناق بعض قيم وخصال الفتوة إلى جانب سلوك اللّصوصية والأذى لتضليل الرأي العام الشعبي بأن «طريقتهم : الفتوة» وان الشطارة مظهر من مظاهر الفتوة .

* وقد اشار اكثر من واحد إلى حالة تشابه قائمة بين العيارين والشطار وبين الصعاليك. فقد اشار إلى ذلك العلامة الكبير الدكتور مصطفى جواد والأستاذ أحمد أمين ، كما اشارت اليه الدكتورة وديعة طه النجم بقولها :

«... فقد تعارف الفتيان الشطار على مفاهيم وعادات تفردوا بها ، وربما ذكرتنا بعض مواقفهم وعاداتهم بمروءة الصعاليك ، فقد عرف العيارون والشطار بصبرهم على الأذى ، وبضبط النفس على المكروه مهما بلغت شدته ، لكن ذلك يكون بطريقة خاصة بهم» (٢٨)

* المجون ظاهرة اجتماعية خاصة واستثنائية ، ولا تتحدد بقيم وخصال اخلاقية ذات إجماع اجتماعي ، ولا بممارسات ذات عرف شائع ، بل إنها لا تتمتع بحظوة وتقدير إجتماعيين واخلاقيين لدى الأنسان العربي وفي المجتمع ، سواء قبل الأسلام أم بعده ، بل لقد اكد الشعر العربي — منذ العصر الجاهلي حتى فيما بعد سقوط الدولة العباسية — على الرفض الأجتماعي للمجون بكل مظاهره ، ويورد الشعر العربي لنا الكثير من الأبيات الدالة على الرفض المباشر للمجون .. بل تذهب بعض الأبيات إلى الأصرار على نفي اي علاقة لأي مظهر من مظاهر المجون بالفتوة أو أية شيمة من شيمها ، وان «الفتى» تسقط «فتوته» وتنتفي بممارسة اي مظهر من مظاهر المجون، وهذه الابيات كثيرة ولسنا هنا بصدد استعراضها ، بل بصدد عرض بعضٍ قليل منها ، كأمثلة :

وليس فتى الفتيان من جلّ همه
صبوح ، وإن امسى ففضل غبوق
ولكن فتى الفتيان من راح أو غدا
لضرّ عدوٍ أو لنفع صديق

ومثال آخر :

ليس الفتى كلّ الفتى عندنا
الاّ الذي ينهى عن الفحش

وهناك امثلة أخرى كثيرة تؤكد ذلك ، وتزيد عليه بأن تتبرأ الكثير من القبائل والعوائل من ابنائها المولعين بالمجون ، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك ما تطرحه معلقة طرفة بن العبد المشهورة ، ويدعمه تاريخ العرب قبل الاسلام وبعده .

... مما يجعل صلة المجون بنظام الفتوة معدومة ، وان ما يؤكد البعض من وجود صلة فهو قائم على معنى الشباب الذي تؤديه الفتوة ايضاً ، وهذا لا يقوى على مدّ خطوط العلاقة بينهما لان الفتوة لا تعني الشباب مباشرة وحصراً ، أولاً ، ولأن كلاً من الفتوة والمجون تتناسبان ، فيما بينهما ، تناسباً عكسياً على الاصعدة الأجتماعية والاخلاقية والدينية وغيرها ، ثانياً

* ليس هناك أي أساس لغوي – ولو ضعيف – لهذه العلاقة ، سواء كان بين الفتوة والشطارة والعيارة أو بين الفتوة والمجون ، بل يبرز التقاطع اللغوي حاداً بينها جميعاً ، حيث تعني الفتوة – لغة – الكرم والحرية والقوة والشباب والتجدد والشرف والمسؤولية ، بينما تجيء الشطارة والعيارة والمجون في معاجم اللغة بمعان مناقضة لمعنى الفتوة ، فكلمة «شاطر» تعني – في اللغة – «الذي أعيا أهله خبثاً» و «هو الذي عصا اباه أو وليّ أمره وعاش في الخلاعة» ولذلك تعني «الشطارة : الأنفصال والأبتعاد» . أما كلمة «عيّار» فهي تعني لغة «كثير التطواف والحركة» ، «الذي يتردد بلا عمل ، يخلي نفسه وهواها» . وتعني كلمة «المجون» – لغة – «الاّ يبالي الأنسان ما صنع» (٢٩)

* كما ان التقاطع بين نظام الفتوة وحركة العيارين والشطار يبرز بشكل اكثر حدّة على الصعيد الاجتماعي (الأصطلاحي) منه على الصعيد اللغوي ، فحين كانت الفتوة تمثل في المجتمع العربي الأسلامي قيم الأيثار والوفاء بالعهد والحلم وسداد الرأي وحماية الضعيف واغاثة الملهوف والعفو والرزانة وغيرها . كانت حركة العيارين والشطار تمثل اللصوصية وسرقة اموال وحاجيات الناس (الاغنياء) والأعتداء عليهم واقلاق الأمن من خلال كبس الدور وكسر الحوانيت والمتاجر والنهب وفرض الضرائب واللعب في الأسعار ، والفسق واخذ النساء والغلمان والشرب وقطع الطرق واثاروا الفتن والاضطرابات وتدخلوا في شؤون الخلافة والحكومة والسياسة وغيرها ، وعرف عن ظاهرة المجون تميزها باللجوء إلى الشرب والغناء والنساء وغيرها .

* ومن هنا ، فان آصرة الأنتساب المتبادل بين نظام الفتوة وحركة العيارين والشطار التي اكدها البعض لا تستطيع ان تؤسس مثل هذه العلاقة القائمة على الترادف والتماثل والأنطباق ، بل أنها لا تقوى أن تؤسس صحتها هي ، حيث انه على الرغم من الوجود المنظم لحركة العيارين والشطار في ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري .. كانت طبيعة وجود نظام الفتوة في ذلك الوقت تتحدد في كونه قيماً شعبية عامةً منتشرة في المجتمع العربي الأسلامي انتشار العرف ، ولم يكن للفتوة اي وجود تنظيمي وتعبوي بالمفهوم النقابي الذي نفهمه الآن ، كما ان نظام الفتوة — وخصوصاً في طوره الرسمي — رفض اية صلة أو أي قبول لحركة العيارين والشطار ، بل ذهب اكثر من ذلك إلى اهدار ما أسماه المؤرخون بـ «الفتوة القديمة» ليعيد إلى الفتوة نقاءها

واصالتها ، ولينهي بذلك استغلال العيارين والشطار لأسم الفتوة الذي تقمصته حركة الشطار والعيارين لتغطية ممارساتها الضارة وخصالها المنحرفة بغطاء ذي عمق قيمي واخلاقي في المجتمع .

وتأسيساً على ذلك نستطيع القول بنفي صلة معنى الفتوة بمعنى الشطارة والعيارة والمجون ، ضمن مسيرة تأكيد اصالة معنى الفتوة القائمة على القيم العربية الاصيلة من خلال رؤية شاملة ودقيقة في المحافظة على استقامة مسيرة هذا المعنى في طريق امين وناصع يجعله لا يتداخل مع أي معنى لا يخدم طبيعة نظام الفتوة العربية في ظل شيوع التدخلات والتشابكات المعقدة بينه وبين بعض الحركات والظواهر التي كانت منتشرة في المجتمع العربي الأسلامي خلال عهد الخلافة العبّاسية والتي أدّت به إلى الجنوح عن اصالته وشوّهته كليةً وبالذات حركة العيارين والشطار .

— ٥ —

... وكان ذلك بغية الوصول إلى تحديد معنى الفتوة برؤية ومنظور شاملين يرتكزان على استطلاع عام لما جاء به هذا المعنى في اللغة والشعر والمأثور ، لجعل هذا التحديد الشمولي مدخلا مفهومياً عاماً وشاملاً وموحداً لفهم طبيعة هذا النظام ، ومنطلقاً منهجياً اساسياً وكبيراً يمكن ان يرسي أسس ودعائم منهج شمولي لدراسة ومعالجة السياق التأريخي لنظام الفتوة العربية .

* * *

... وبعـــد :

ان المفهوم الشمولي لمعنى الفتوة من الناحيتين اللغوية والأصطلاحية يتحدد في كونها مجموعة من القيم والخصال والفضائل الأخلاقية والاجتماعية ، اكثر من كونها تعني عمراً محدداً في الشباب ، ولكن هذا لايعني تجاوز الشبّاب وعدم شمولهم بمعناها وتوسمهم بخصالها، بل انها تعني ، في مقدمة ماتعني ، الشباب والقوة والحركة والتجدد، اضافة إلى خصال الشرف والسخاء والشجاعة والوفاء بالعهد والحلم وسداد الرأي وحماية الضعيف واغاثة الملهـوف والعفـو والـرزانة وقوة الاحتمال والصبر والفصاحة والأيثار ، متوجة بالفروسية .

° ° °

ولم تكن هذه المجموعة الحميدة من القيم والخصال قانوناً تشريعياً محكوماً بسلطة سياسية بالمفهوم الشائع ، بقدر ماكانت مثلاً عليا نشأت بشكل طبيعي وفطري لدى الانسان العربي الذي تمثلها تمثلاً تاماً جعل منها الدعائم الأخلاقية والاجتماعية والعقائدية للتكوين التاريخي لشخصيته العربية الاصيلة ، وبالذات في جانبها النفسي والأخلاقي والاجتماعي ، وانعكست على مجمل حياته بمختلف جوانبها ، سواء في محيطها البسيط قبل الأسلام أو في محيطها الاكثر تعقيداً في المجتمع العربي الأسلامي ، على طريق ترسيخ العديد من التقاليد الاجتماعية والمظاهر الاخلاقية ذات البعد النفسي العميق على المستويين الفردي والجماعي ، وصولاً إلى اعتناق النموذج الأخلاقي المتميز القائم على التسابق في التمثل التام والشمولي لهذه القيم العربية الاصيلة التي تشكل محوراً مركزياً للشخصية العربية ، ترتبط به كل حلقات ومفاصل الحياة الأخرى على نحو صميمي وعميق يصعب معه التجاوز والتخطي

والتغيير . حيث عاش العرب اصحاب « فتوة خالدة يقدرون بها على القيام بجليل الأعمال عندما يؤمنون بمبدأ جديد . وهم احرار كرام. شمّ الانوف . غضاب مقاديم . وهم متماثلون في امور العز والشرف لتماثل احوالهم ومشاعرهم . ويقوم فخرهم على السيف والقرى والبلاغة . فبحد السيف يصونون حقوقهم . وبالقرى يتجلى كرم اخلاقهم وبالبلاغة يحسمون مالا يقدر عليه السلاح من الخصام » (٣٠)

كانت الفتوة عند العرب بمثابة القانون الاخلاقي المتعارف عليه في اوساطهم على اختلاف قبائلهم ومضاربهم ، وبمثابة نظام المثل العليا المقدّس لديهم ، الذي يشعرون ازاءه بضروره التطلع اليه والطموح في الوصول إلى غايته السامية شعوراً دائماً ومتواصلاً . حيث كان « الفتى في عرف المجتمع الجاهلي هو الذي تتجسد فيه الصفات التي تتطلبها القبيلة على أتم وجه ، كالفروسية والشهامة والشجاعة والمروءة والكرم والنجدة وغيرها من الفضائل التي نعرفها عن «المثال» أوالنموذج الجاهلي . وفي عصر صدر الأسلام ، انتقلت هذه المثل العليا بعد أن طعّمت بالمثل والفضائل التي جاءت فيها العقيدة الاسلامية فاتسعت معانيها وتبلورت في مدلول جديد ، قوامه المثال الديني والشعبي للأمام علي بن ابي طالب : «فتى الفتيان » (٣١) لتشمل « صدق الحديث والوفاء بالعهد وإداء الامانة وترك الكذب والرحمة لليتيم واعطاء السائل وبذل النائل واكثار الصنائع وقري الضيف ورأسهن الحياء » (٣٢) وظلت الفتوة تعبيراً عن الموقف الأخلاقي الشاخص في « صفات محمودة ، أتسم بها الشخص على وجه مخصوص ، وأمتاز بها عن ابناء جنسه ، فأوجبت له اسم : فتى » (٣٣) لما يتحلى به من هذه الصفات كالكرم والشجاعة والايثار وغيرها .

وقد عكس لنا الشعر العربي ، قبل الأسلام وبعده ، منزلة الفتوة هذه من خلال تأكيده الوافر والمتكرر على مازخر به من صورة « الفتى» و « فتى الفتيان » التي لاتتجسد في التخطيط الفني والدلالي القائم على تمثل جملة القيم العربية الأصيلة كالحرية والشرف والكرم والشجاعة والوفاء بالعهد وغيرها فحسب ، بل وفي التخطيط القائم على تمثل الصورة الأسمى التي تتجاوز تمثل هذه القيم . فصورة الفتى لاتقوم على انه « الشجاع » ــ مثلا ــ فقط ، بل تقوم على انه « اشجع من الشجاع » وهكذا ، ضمن سياق الحرص على امتلاك «النموذج الرمز » الأخلاقي والاجتماعي والعقائدي ، ذي الصفة الشعبية العامة التي تؤهله لأن يكون الدستور الأخلاقي الذي يرجعون اليه في محاكماتهم وفض نزاعاتهم من جهة ، والذي يهتدون به في تبني الحقوق والدفاع عنها والاقتصاص من المعتدي لأزالة الظلم عن الفرد والمجموع من جهة اخرى ، حتى صارت معتقداً من معتقدات الأنسان العربي .. يصبح الخروج عليه خروجاً على العرف الشعبي وارادة المجمـوع واخلالاً بالدستور الأخلاقي وانتقاصاً من الرأي العام الشعبي في احترام أصالة وقدسية هذا الرمز ، ولذلك حظيت الفتوة باحترام وتقديس العرب لها وتبنّي خصالها وبذل كل ماهو ممكن من اجلها وفي سبيلها إلى درجة المبالغة الواقعية في ذلك حتى ولو أدى الأضرار بالنفس والفقر والهلاك على سبيل التضحية ، كما نرى في حالات كثيرة منها حالات الكرم عند العرب . وحظيت كذلك باهتمام وحرص الرأي العام الشعبي في الحفاظ عليها من أي اخلال أو تجاوز حتى ولو أدى الأمر إلى الدفاع المسلح عنها ضد أيّ كان ، كما حصل في مقاتلة العامة للعيارين

الذين استغلوا أسم الفتوة وشوّهوا خصالها واصالتها فنشروا الأذى والعدوان .

« وليس من شك في ان الفطرة العربية بما جبلت عليه من المروءة والنجدة والأريحية وسماحة النفس قد ساعدت على ذيوع الفتوة والتعلق بها » (٣٤) تعلقاً واسع النطاق لدى مختلف اركان وشرائح المجتمع العربي الأسلامي ، الشعبية منها والرسمية ، فنجدها عند العرب قبل الاسلام . ولدى المسلمين الأوائل ، وفي المجتمع العربي الأسلامي في القرون الهجرية المتأخرة ، ونجدها لدى المتصوفة والعيارين والشطار والأحداث والأصناف وغيرهم ، ونجدها في العراق والشام ومصر وغيرها ، في هيئات اصطلح عليها الدارسون انواع الفتوة وبيوتها وطوائفها واحزابها وغير ذلك من المصطلحات التي كانت بمثابة الأطار الشكلي الخارجي لوجود الفتوة المعنوي في المجتمع العربي والأسلامي .

ومن هنا – وبعد أن حاولنا في معالجة تحديد المعنى الشمولي للفتوة وطبيعة وجودها المعنوي – نرى من الضروري أن نحاول في معالجة طبيعة ماهية نظام الفتوة العربية عبر سياقه التاريخي الذي عاشه في حضن التأريخ العربي الأسلامي .. من خلال معالجة : طبيعة نشوء الفتوة ، وطبيعة وجودها التاريخي وانتشارها ، وصولاً إلى صياغة رؤية شاملة في تحديد طبيعة « ماهية نظام الفتوة العربية » .

* * *

- ٦ -

يعتبر الخليفة العباسي ، الناصر لدين الله (٥٧٥ - ٦٢٢هـ) ، أول من أرسى نظام الفتوة العربية بكامل خصاله ومبادئه ومسائله وضوابطه وتقاليده التنظيمية . وكان ذلك في ٦٠٤ هـ وعمّمها في ٦٠٧ هـ، لكن هذا العمل لم يكن النشأة الأولى والحقيقية لنظام الفتوة بقدر ما كان مرحلة من مراحل تطوره في النضج على الصعيد التنظيمي بالذات . حيث وجدت الفتوة في تعبئة واسعة على الصعيدين الشعبي والرسمي ، قبل تبنّي الناصر لدين الله لها ولم تخلق بمبادرة من عنده أو أي مبادرة رسمية غيرها .

وتمتد جذور الفتوة إلى ماقبل الأسلام ، حيث كانت شائعة عند العرب خصالا حميدة وصفات سامية يتحلى بها الأنسان العربي الذي انطبع عليها بتأثير الطبيعة الصحراوية بكل اوضاعها : السكنية والاجتماعية والاقتصادية وحتى الفكرية ، ويؤيد ذلك :

* الوجود اللغوي للفظة « الفتوة » عند العرب قبل الأسلام بشكل كبير جداً ، حيث يزخر كلامهم ولغتهم (شعراً ونثراً) بها وبمفرداتها مثل « الفتى » و « الفتيان » و « فتى الفتيان » و « فتى القوم » و « فتى العرب » وغير هذه العبارات التي تشير إلى وجود نموذج اجتماعي يمتلك موقعاً وحظوة وخصوصية في المجتمع ، مقترنة بخصال معينة كالفروسية والشجاعة والكرم وغيرها . ونظرة متواضعة إلى شعر الشعراء الجاهليين مثل الأعشى وطرفة بن العبد وعروة بن الورد وعنترة بن شداد وزهير بن ابي سلمى وغيرهم الكثير .. تدلنا بكل وضوح إلى ذلك .

قال طرفة :

اذا القوم قالوا من فتى؟ خلت انني
عنيتُ ، فلم أكسل ولم أتبلد

وقالت الخنساء :

ليبكِ عليك قومك للمعالي
وللهيجاءِ ليثاً ، يافتاها

* شيوع ماتمثله الفتوة من خصال كالشجاعة والكرم والفصاحة ونجدة الجار وغيرها من حيث هي قيم اجتماعية وأخلاقيه في المجتمع العربي قبل الأسلام غطت مساحات واسعة جداً منه . وهناك الكثير الكثير من روايات التاريخ وقصصه المستقلة والمتضمنة في الشعر ، مما يشير

إلى سيطرة وشيوع الفتوة في الواقع الاجتماعي سيطرة شبه تامة بحيث ان الممارسات المناقضة لها تشكل حالات استثنائية وخاصة جداً ومحدودة مما يجعلها تبرز إلى سطح الأحداث والواقع بصورة عجلى وسريعة.

* * *

ولم يستطع أحد من الباحثين الذين عالجوا موضوع الفتوة تحديد بدايات نشوء الفتوة عند العرب ، بالضبط . ولعل ذلك راجع إلى طبيعة وجودها وانتشارها في المجتمع العربي ، حيث انها كانت تمثل قيماً اخلاقية واجتماعية عامة وذات طابع شعبي يمكن لكل انسان ان يتحلى بها ويتمثلها ، ولكنها تبرز في «الفتى» الذي يتوسم بها بشكل دقيق في الظروف الصعبة التي تدعوه وتفرض عليه ان يقف موقفاً جريئاً وحازماً ليؤدي كل مايملك ويستطيع تجاه قبيلته .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد بدايات نشوء الفتوة حتى ولو بحثنا في أقدم اشعار العرب التي وردت فيها لفظة « الفتوة» وخصالها . ولكن يظل الأطار التأريخي لنشوئها يتحدد بفترة ماقبل الأسلام .

واذا كانت هذه الاشارة مهمة فأن هناك ماهو أهم منها وذلك لتعلقه بطبيعة نظام الفتوة ووجوده وانتشاره وتأثيره وعلاقاته وغير ذلك ، وتنبغي الأشارة اليه ومعالجته بما يمكن من المحاولات ... الا وهو طبيعة نشوء الفتوة لتحدّد طبيعة نشوء نظام الفتوة العربية.

وكانت الصفحات الخوالي قد شهدت الأشارة إلى طبيعة نشأة الفتوة ووجودها وشيوعها لدى العرب ، وسنحاول هنا معالجة طبيعة نشوء نظام الفتوة العربية .

* * *

يقول أحمد أمين في كتابه « الفتوة والصعلكة في الأسلام » :

«لانستطيع أن ندعي أنه في باديء الأمر، كان في الجاهلية جماعة يسمون فتيان أحدهم فتى ، انما كل مافي الأمر ، ان الكلمة كانت تطلق على أفراد في كل قبيلة جمعوا مع الشباب صفة بينة من الصفات قد تكون الكرم والنجدة ، وقد تكون العقل والفصاحة . وقد تكون كتمان السر وقد تكون غير ذلك ، وربما يجمعها ، انها مجموعة صفات تحمدها قبيلة الفتى فيتغنى بها ولايخجل من ذكرها . وقد يكون هذا الشيء الذي يتغنى به الفتى فضيلة مثل حفظ السر والكرم ، وقد يكون غير فضيلة — في نظرنا — كشرب الخمر والأنغماس في اللذات . ولكن أقل ماتدلنا عليه انها صفات محمودة من الشباب في نظر قبيلتهم » ص ١٦

وهو بذلك ، يذهب الى :

• عدم وجود نظام للفتوة سواء على الصعيدين : الرسمي (زعامة القبيلة) وغير الرسمي (ابناء القبيلة) ، ويوضح أكثر قوله : « لم يكن هناك في الجاهلية نظام يتبعه الشباب ، وانما كان نواة نظام » ص ١٧ متمثلة في « صفات محمودة من الشباب في نظر قبيلتهم » .

• حصر هذه النواة في « صفة بينة من الصفات » قد تكون الكرم أو النجدة أو الوفاء أو الشجاعة ... الخ ، « وربما يجمعها » الفتى ، بشكل نسبي الى مايتبناه كل شاعر — ربما لوحده — ويطرحه في قصيدته التي أوجبها ظرف معين ، وقد أستمد أحمد أمين من متفرقات ماطرحه بعض الشعراء الجاهليين في قصائدهم بشأن خصال الفتوة .. أستمد معاني متعددة ومتفرقة ومجتزئة للفتوة لاتعطي بأي شكل من الأشكال دليلا بيناً وواضحاً على أن الفتوة كانت عند العرب نظاماً

أخلاقياً — أجتماعياً شائعاً بعفوية وبساطة ، بل أن أحمد أمين ذهب الى أكثر من ذلك .. حيث يرى أنه « صبغت كل طائفة في الجاهلية الفتوة ببيئتهم وفراجهم » ص ١٤ ، وهو بذلك يؤكد على تجزئة الفتوة وخصالها الى أجزاء متفرقة قد تلتقي وقد تبتعد بغير هدى أو عرف أو قانون .

* أفتقاد الفتوة الى أساس أو بناء ايديولوجي (أخلاقي — أجتماعي) قائم على اللغة أو الأصطلاح ، من خلال تأكيده نسبية أخلاقية الفتوة نسبة الى وجهة نظر « قبيلة الفتى » ،فقد تكون الفتوة فضيلة مثل الكرم، أو قد تكون غير فضيلة مثل المجون . الأمر الذي يؤكد — في النهاية — عدم وحدة الأساس النظري لنظام الفتوة .

وكما هو واضح ، ان هذه النقاط الثلاثة تترابط ترابطاً صميماً لتشكل علاقة السبب والنتيجة فيما بينها ، وهي لاشك تنضوي تحت لواء النظرة الأحادية والتجزيئية التي غلبت على الكثير من الدراسات التي عالجت موضوع نظام الفتوة العربية .. هذه النظرة التي أدت الى منهج التصنيف والتنويع الذي صنف الفتوة أنواعاً واصنافاً متباينة ومتعددة . هذا ، اذا لم نقل أن ماذهب اليه أحمد أمين في هذا الصدد قد أكد مسألة التصنيف ورسخها من خلال ايجاد الجذور التأريخيه لها في مرحلة النشوء الأولى للفتوة ، وقدم لها التفسير الأجتماعي الذي يتصوره من خلال قراءة الشعر الجاهلي . وعلى الرغم من أنه لم يتفنن كثيراً في الأشارة الى أنواع الفتوة وتصنيفها الا في حدود ضيقة وعامة ... على الرغم من ذلك ، تشكل نظرته الأحادية والتجزيئية لبنة متقدمة في بناء منهج التصنيف من جهة ، والفتيل الخطير الذي يلهب النار في كل

أوراقنا ودراساتنا المتعلقة بنظام الفتوة العربية من خلال الأشارة الواضحة الى الولادة المضطربة والقلقة للفتوة (القيم والخصال) فضلا عن نظام الفتوة (العرف والقانون) ... تلك الولادة المفتقدة الى أبسط أسباب الولادة الأصيلة : الأجماع الأجتماعي ، من جهة أخرى .

ولعله يحق لنا ، أن ننطلق من هنا ، لأعادة النظر في طبيعة نشوء نظام الفتوة العربية ، وكذلك من كون محاولة الأستاذ أحمد أمين هي أول محاولة – على ماأعتقد – للخوض في معالجة الجوانب التنظيمية لنظام الفتوة وبالذات على صعيد نشوئه ، بشكل أدق وأكثر تفصيلا ، ولعل ماذهب اليه جاء ضمن أفرازات أول محاولة . لأن أغلب الذين تناولوا هذا الموضوع لم يتطرقوا الى ذلك الا في حدود أنها نشأت « عند العرب طبيعية في الصحراء الشاسعة » (٣٥) وان نظام الفتوة نشأ من تطور التكتل الشعبي المتمثل بالعيارين « مازال هذا التكتل الشعبي يتطور حتى كان نظام الفتوة في شكله الأخير . وما الفتوة في رأينا الا امتداد للعيارين ... فجذور الفتوة بشكلها الأخلاقي نجدها عند العيارين . الثائرين الساخطين » (٣٦) في العصور العباسية المتأخرة بينما أكدت دراسات أخرى على أن الفتوة «وجدت منذ ظهور الأسلام واستمرت حتى أواسط القرن الثالث للهجرة – التاسع الميلادي – وذلك لوجود الخلفاء الأقوياء في هذه الفترة ، وكانت المثل الأعلى للعربي والمسلم في حياته (٣٧) في حين لم يشر الى ذلك من القدماء سوى ابن المعمار في « كتاب الفتوة» الذي حققه ونشره الدكتور مصطفى جواد وآخرون عام ١٩٥٨ ، بقوله : « فأما مبدأ الفتوة ومنشؤها ، فأبراهيم الخليل ، خليل الله الرحمن وهو أبو الفتيان حيث كسر الأصنام ، واعرض عن الأنام » (٣٨) . ولكن « المعروف في كتب السنة وصف ابراهيم بأنه أبو الأنبياء . أما

أنه أبو الفتيان فأن المؤلف — المقصود ابن المعمار — لم يسنده الى رواية ، ولم يأخذه عن نقل كما هو ظاهر كلامه ، فلا يعدو هذا أن يكون حكماً منه مبنياً على ماثبت لأبراهيم في القرآن والسنة من أسمى خصال الفتيان » (٣٩) .

ان نشوء الفتوة لم يكن وليد قرار سياسي أو أجتماعي أجمعت عليه قبائل العرب أو سبقت اليه أحدى هذه القبائل في المجتمع العربي قبل الأسلام ، ولذلك فهو لايشكل ظاهرة أجتماعية جديدة تستقطب الأهتمام الأستثنائي أو تشهد تعبيراً فجاً عن حالها ووجودها الأجتماعيين ، بقدر ماجاءت محمولة بأهتمام وفخر واعتزاز وتباه في الشعر العربي قبل الأسلام وخصوصاً في أغراضه التي تؤكد على الجانب الحي والمشرق والمتفائل من الصورة الشعرية كالفخر والمدح والرثاء وغيرها ... جاءت محمولة هكذا على أعتبار أنها المعيار الأجتماعي والأخلاقي في تحديد الأفضل والأحسن وفي ترسيخ وتمثل معالم « المثل الأعلى » للأنسان العربي ... عاكسة بذلك عمق وجودها وانتشارها ورسوخها المندغم مع عمق خصال الأنسان العربي ونزوعه المتواصل نحو القيم الأجتماعية والأخلاقية العليا بشكل متفاعل ومتداخل أدى الى تبلور وصياغة المعالم الأساسية للشخصية العربية التأريخية ، بحيث أشتهر العرب بأنهم « ذوو فتوة خالدة يقدرون بها على القيام بجليل الأعمال عندما يؤمنون بمبدأ جديد ، وهم أحرار كرام ، شم الأنوف ، غضاب مقاديم ، وهم متماثلون في أمور العز والشرف لتماثل أحوالهم ومشاعرهم ، ويقوم فخرهم على السيف والقرى والبلاغة ، فبحد السيف يصونون حقوقهم ، وبالقرى يتجلى كرم أخلاقهم ، وبالبلاغة يحسمون مالايقدر عليه السلاح من الخصام».

ومن هنا ، تتضح النشأة الطبيعية للفتوة القائمة على الشيوع والتبني الأجتماعيين لخصال حميدة وقيم عليا متمثلة في الشجاعة والكرم والحرية والفصاحة والحكمة وغيرها من الخصال والقيم التي عكس لنا الشعر الجاهلي حظوتها الأجتماعية (٤٠) التي عملت على احتلالها مكانة متقدمة ومتميزة تتصدر الرؤية الأجتماعية والأخلاقية للأنسان العربي العربي ، وساعدت على سيادتها نظاماً قيمياً ومعنوياً سامياً في الواقع الأجتماعي ، رسخة وعمقه امتداح الرأي العام له واحترامه وتقديسه ولذلك نعتقد بأن الفتوة كانت نظاماً أجتماعياً - أخلاقياً ذا طابع شعبي عام (لم يخضع للتقرير والتكلف والضوابط الرسمية المرتبطة برئاسة أو زعامة أو سلطة سياسية) يتمثل في مجموعة من الخصال الحميدة والقيم العليا يتبناها الفتى بغض النظر عن انتمائه الى قبيلة ما لأنها خصال حميدة وقيم عليا متعارفة شائعة لدى العرب على أختلاف قبائلهم وجد الانسان العربي نفسه مفطوراً عليها بسبب نشأتها الطبيعية . في صحرائهم الشاسعة التي «فرضت على العرب أخلاقاً خاصة . والزمتهم بتقاليد لايستطيعون عنها حوَلا ، صارت لهم على مر السنين جبلّة وطبيعة وفطرة ، وصارت عنواناً لهم بين العالمين» (٤١) ... أكثر مما نعتقد بأنه قد كان للفتوة نظام رسمي أو نواة نظام رسمي تشرف عليه زعامة القبيلة المعينة ، يتجسد في تنظيم تعبوي خاص يضم عدداً من شباب القبيلة الذين امتازوا بالتحلي ببعض الخصال والمميزات التي تقررها القبيلة ، دون افراد القبيلة الآخرين ، وبأن لكل قبيلة - حسب ذلك - نظام خاص للفتوة . اننا لانعتقد الاعتقاد هذا الذي يشيعه ماذهب اليه أحمد أمين ، لأنه يمثل اشارة واضحة تعاكس واقع الفتوة وحقيقتها عند العرب ، اللذين يؤكدهما الشعر الجاهلي تأكيداً

واضحاً وجلياً في مجال وحدة الفتوة (القيم والخصال) وترابطها .
وكيفية نشأتها الطبيعية التي رسخت الفتوة (العرف والقانون) نظاماً
عربياً اجتماعياً متماسكاً قائماً على أساس وحدة وترابط الفتوة (القيم
والخصال) .

كما أن أعتقاد أحمد أمين هذا يشكل نظرةً سلبية ليس إلى نظام
الفتوة العربية فحسب بل إلى ماتمثله الفتوة من الخصال والقيم ، والتي
تمثل بدورها أساساً وجذراً تاريخيين للفلسفة الأخلاقية عند العرب...
حيث أن هذا الأعتقاد يؤكد تذبذب حال الفتوة وتأرجحها بين هذه
القيمة وتلك وتفاوت التبني الأجتماعي على أساس هذا التأرجح والولادة
القلقة والمضطربة لها ولمفاهيمها المعبرة عن النظرة الأخلاقية العليا ...
يؤكد ذلك وغيره من خلال نظرته الأحادية والتجزيئية إلى الفتوة :
(الخصال والقيم) من جهة ، و (العرف والقانون) من جهة أخرى ،
تلك النظرة التي تظهر الفتوة فيها على انها خليط غير متجانس من القيم
والخصال ، لاينتمي إلى أساس ولايسعى نحو غاية . ولعلّ سبب هذه
النظرة التي تبدو فيها هكذا ، هو اعتقاده الذي أشرنا اليه انفاً ، والذي
يرتكز على اساس طغيان اللهو والمجون على الفتوة وذلك «لغلبة اللهو
في الحياة الجاهلية العربية على حياة الجد» (٤٢) ، ولكون اللهو والمجون
نزعةً عاجلة في حياة الفرد وظاهرة استثنائية وخاصة عابرة في المجتمع
بسبب الرفض الأجتماعي الذي تواجهه ، بدت الفتوة عبر هذه النظرة
خليطاً قيمياً غير متجانس ، عائماً وعابراً ، في الحياة العربية قبل الأسلام

ويقودنا هذا الأعتقاد إلى نتيجة خطيرة على صعيد الوجود التأريخي
لنظام الفتوة العربية ، وتتمثل هذه النتيجة في نسف هذا النظام الأجتماعي

الأخلاقي ليس من خلال نسف وحدته وتصويره في كيانات نسبية صغيرة فحسب بل ومن خلال نسف الجذور التأريخية المتينة لهذا النظام أيضاً . حيث انه قد حدّد الفتوة في صفة معينة تتجلى لدى كل قبيلة على حدة ، من خلال مايشير اليه شاعر ما منها . جاعلاً بذلك لكل قبيلة نظامها الأخلاقي والأجتماعي المختلف عن غيره ، والمرتكز على ما «صبغت كل طائفة في الجاهلية ببيئتهم ومزاجهم المستند إلى وجهة نظر «قبيلة الفتى» في اعتبار هذه الخصلة فضيلة وتلك غير فضيلة (٤٣) وغير ذلك من الطروحات التي يؤديها التحليل العاجل لها — فضلاً عن التحليل العلمي الدقيق — إلى نفي أي أساس أخلاقي — أجتماعي يحكم حياة العرب بعامتها وينظم علاقاتهم المختلفة ، بعضاً ببعض ، افراداً وجماعات وقبائل ، ليقوم محل هذا الأساس الكلي الواحد والمتمثل في مااطلقنا عليه نظام الفتوة ... ليقوم محلّه نُظم متعددة حسب قبائل العرب وعشائرهم وطَوائفهم وامزجتهم وهذه النظم هي التي تحدد وجهة النظر الأخلاقية والأجتماعية الخاصة بكل قبيلة ، والتي تحدد علاقاتها الداخلية والخارجية .

واذا كنا جميعاً قد آمنا بأن الفتوة تمثل النموذج والمثل الأخلاقي — الأجتماعي الأعلى لدى الأنسان العربي فأنه من البدهي أن نؤمن بأن النظم المتعددة (القبيلية) للفتوة قد أنشأت صراعاً فكرياً حاداً ومزمناً فيما بينها على الصعيدين الأخلاقي والأجتماعي في سبيل احراز كل قبيلة قصب السبق لنظام الفتوة الخاص بها في احتلال والاستحواذ على موقع النموذج والمثال الأخلاقي والأجتماعي . بأعتبار أن نظامها هو المتكامل والأسمى والأجدر .

من البدهي ، أن يكون ذلك تبعاً لما تقدم ، وتبعاً للأختلاف والتباين المتعدد الوجوه بين قبائل العرب ، ويفترض بالشعر الجاهلي — وهو ديوان العرب — أن يعكس هذا الصراع الفكري بكل وضوح وجلاء شأنه في ذلك ، شأن الصراعات والخلافات والخصامات والحروب التي دامت سنين وسنين طويلة بين القبائل في عصر ماقبل الأسلام .

ولكن شيئاً من هذا الصراع الفكري لم يكن ، ولم يسجله تاريخ العرب قبل الأسلام ولم ينقله الينا الشعر الجاهلي بل أن مثل هذا الصراع لم ينشب على الصعيد الأخلاقي والأجتماعي عند مجيء الأسلام ، ولم ينشأ أي تعارض يرقى الى أن يكون صراعاً بين ماتمثله الفتوة من القيم والخصال وبين ماأقره الأسلام من القيم والخصال الأخلاقية الجديدة بل أن الشرع الأسلامي قد بارك كل القيم والخصال التي تمثلها الفتوة ممايؤكد حقيقة كون الفتوة واحدة تتمثل في مجموعة الخصال الحميدة التي تعارف عليها العرب وتبنوها مبدئياً حتى صارت من الخصائص المميزة للشخصية العربية . ومما لاشك فيه أن طبيعة نشوء الفتوة عند العرب وطبيعة وجودها في تلك المرحلة التأريخية بالذات كانت متأثرة الى حد كبير بأحوالهم العامة (البيئية وغيرها) ، وبالنظر لتماثل أحوال العرب في جزيرتهم على أختلاف قبائلهم ، فقد كانت الفتوة نظاماً واحداً عمقه ورسخه أمتداح الرأي العام له لدى كل القبائل على السواء بعيداً عن وجهة نظر ضيقة لقبيلة معينة أو طائفة خاصة ورفضاً لأي التزام نسبي بظرف استثنائي أو طائفة خاصة أو شخصية معينة في تحديد معالم وخصال الفتوة ، ولذلك فقد غلب على نظام الفتوة الطابع الاخلاقي — الأجتماعي اكثر من أي طابع أخر .

ولعل السبب الكامن وراء ماذهب اليه الاستاذ أحمد أمين بهذا الشأن ، هو النظرة الأحادية والتجزيئية التي عولج بها نظام الفتوة . والتي أدت الى كشف جزئي لوجود الفتوة قائم على ماتضمنته أبيات متفرقة ومنفردة لوحدها من خصال وقيم الفتوة ، أو على ماتطرحه هذه الأبيات من رؤية شخصية منفعلة لخصال الفتوة من خلال تحديد معالم استثنائية لمفهوم «الفتى» الذي يشير الى معنى عام للانسان — المرء — الرجل ، أكثر من اشارته الى معنى خاص يتحدد في ضوء تمثل الخصال الحميدة والقيم السامية التي تشكل المضمون الأخلاقي والاجتماعي للفتى : الرمز — النموذج — المثال ، كما هو الحال في معلقة طرفة بن العبد الشهير ، ولذلك — وعلى هامش الموضوع — فأن التعرف على الفتوة عند العرب — وخاصة قبل الأسلام — يستدعي دراستها دراسة شمولية في الشعر العربي قبل الأسلام لانه ديوان العرب ، حيث أن هذا الشعر قد عكس لنا كل المعالم الأخلاقية والاجتماعية لصورة «الفتى» وعبر بعمق عن خصال الفتوة وقيمتها عبر العديد من قصائد الشعراء العرب قبل الاسلام التي كشفت كل واحدة منها — وحسب ظرف أنشائها — عن جانب واحد أو أكثر من جوانب «الفتى» الممدوح أو الموصوف أوالمرثي ... الخ لتلتم جميعها في بودقة الشعر الواسعة مقدمة من خلال قناة الشعر الواحدة : المعالم الأخلاقية والاجتماعية لصورة «الفتى» وخصال وقيم الفتوة ، التي تبدو عميقة التأثير ، واسعة الانتشار ، بحيث أستطاعت أن تشكل الخلفية الأخلاقية للمجتمع العربي قبل الاسلام ، بأسره ، لم تحظ باحترام العرب لها والعمل بها فصار كل فرد يحرص على التحلي بها وعدم الاساءة

اليها باعتبارها نظاماً أخلاقياً واجتماعياً مقدساً وراسخاً لدى كل العرب
بحكم حياتهم الأخلاقية والأجتماعية ، ليكسب مكانة محمودة
في قبيلته وفي سائر القبائل لانها مفخرة من أجل مفاخر العرب ، فحسب
بل كانت لذلك ذات تأثير فاعل في مجمل الحياة العربية في تلك المرحلة
اكده وبرهن عليه تأثير الفتوة في صياغة المنطلقات النظرية (الاخلاقية
والاجتماعية) لحركة الصعاليك المتمردة (٤٤) التي تزعمها وقادها
عروةبن الورد ، حيث أن هؤلاء الصعاليك «كان يحلو لهم أن يطلقوا
على أنفسهم (الفتيان)لاتصافهم بالفتوة بالمعنى الفني الدال على النبالة
والمروءة والشهامة والفروسية والشجاعة والنجدة واغاثة الملهوف
ونكران الذات وروح التضحية ، وغيرها من مقومات الفتوة الشعبية»
(٤٥) .

ويمكن تفسير ذلك في أمتلاك هذا الفريق من الصعاليك لرؤية أجتماعية
شاملة وثاقبة للحياة العربية في ذلك المجتمع ، وتقوم هذه الرؤية على
ضرورة الأرتكاز على «الفتوة» ، قولا وعملا ، في تحقيق مايطمحون
اليه، و ما ينادون به رفض الواقع الاجتماعي والاقتصادي .. لتأكيد
أنه «فريق متمرد تنطوي نفسه على نزعة خيرة ، تتحلى بخلائق الفروسية
العربية ، وغايته رفع الظلم عن المظلومين وحماية المستضعفين وتحقيق
العدالة ، الاجتماعية والتوازن الاقتصادي» (٤٦) ، هذا من جهة
ومن جهة أخرى ، لتأكيد أن تمردهم هذا ورفضهم
للواقع الاقتصادي والاجتماعي قد جاء في أطار الموقف الاخلاقي
والاجتماعي الصحيح المقترن بقيم سامية ، مما يفترض أن يكون
مقبولا في ضوء قيم الفتوة الشائعة في المجتمع ، بل أن هذا

الموقف هو الموقف الاجتماعي والاخلاقي النموذج الذي يجدر بكل «الفتيان» أن يتبنوه في الدفاع عن قيم الفتوة ضد الواقع الاجتماعي والاقتصادي السائد سيما وأن حركة الصعاليك تقوم في جوهرها على النشاط الفردي والبطولة الفردية » (٤٧) وكذلك الفتوة .

ولقد حظيت ظاهرة الصعلكة باهتمام الباحثين كثيراً . وقد خلص بعضهم الى «أن ثمة تنظيماً أو شبه تنظيم يحكم تقاليد هذا الفريق من الصعاليك الذي يتزعمه عروة ويحدد فلسفتهم الاجتماعية والاقتصادية» (٤٨) . وعالجوا علاقتها بالفتوة باتجاهات ثلاثة :

الاول : أن الصعاليك «كان يحلو لهم أن يطلقوا على أنفسهم (الفتيان) لاتصافهم بالفتوة بالمعنى الفني الدال على النبالة والمروءة والشهامة والفروسية والشجاعة والنجدة واغاثة الملهوف ونكران الذات وروح التضحية . وغيرها من مقومات الفتوة الشعبية» (٤٥) .

الثاني : أنه كان في الجاهلية طبقتان مختلفتان . الفتيان وهم أولاد الاغنياء من الشبان كامرىء القيس وطرفة. يقابلهم أولاد الفقراء ويسمون الصعاليك» (٤٩) وتختلف هاتان الطائفتان في «أن الفتيان يعطون مايعطون عطفاً وتفضلا ، والصعاليك يعطون مايعطون اداء لما يرونه واجباً » (٥٠) .

الثالث : وحدة الأساس الأخلاقي لهما ، حيث أنه على الرغم من علاقة التناقض بين الفتوة والصعلكة القائمة على أن «الفتيان» تدل على أولاد الذوات وأن «الصعاليك» تدل على أولاد الفقراء .. على الرغم من ذلك «فكلاهما يؤدي معنى أنسانياً» من خلال أن «أساس الصعلكة

كان الكرم مع النجدة. كما أن أساس الفتوة الكرم أيضاً مع النجدة»(٥١)
ويمكننا أن نتلمس بوضوح مابين «الفتوة» و «الصعلكة» من التباين والمماثلة. فعلى الرغم من أختلاف معناها في الدائرة اللغوية. كانت على تشابه كبير في الدائرة الاجتماعية. وبالذات تلك الصعلكة المتمردة التي مثلها عروة بن الورد ورفاقه. التي أكدت في جانبها العملي سلوكاً أخلاقياً وأجتماعياً عالياً يلتقي مع المعاني اللغوية والأجتماعية للفتوة، فصارت بذلك الكثير من الخصال والقيم الأخلاقية قاسماً مشتركاً بين الفتوة والصعلكة. حيث نرى خلال تصفحنا لسير الصعاليك وشعر شعرائهم كثيراً من الخصال المعهودة عن الفتيان والتي تمثل مرتكزات أساسية للخصائص الأجتماعية والأخلاقية للفتوة كالكرم والسماحة والاغاثة والشجاعة والتضحية وغيرها، مجسدة في أفعالٍ كبيرة مارسوها بدافعٍ من المبادىء التي آمنوا بها تحدياً للواقع المشحون ببعض القيم البالية.

وقد استطاع الصعاليك المتمردة تحقيق مايصبون اليه في العيش العزيز الحر الكريم الذي يرتفع بهم ويتجاوز الموقع الأجتماعي الذي كانوا يحظون به. بعد أن تمكنوا من تحقيق أمرين مترابطين، ترابط السبب والنتيجة، هما:

الأمر الأول: انتزاع حق الفقراء — وهم منهم — للتنفيس عن كربهم المتمثل في الفقر الذي كان يعانيه كثيرون نتيجة التوزيع غير العادل للثروة والعلاقات الأجتماعية المرتبطة بالنزعة الطبقية.

الأمر الثاني: خلعوا عنهم رداء الفقر المهين ودفعوا الموت عن اولئك الجياع الفقراء، وصولاً إلى تبؤو موقع أجتماعي أفضل من ذلك الذي قدّره عليهم مجتمعهم بدافعٍ من نظرة مادية بحتة.

ولم يكن السبيل الذي تمكنوا به من تحقيق هذين الأمرين إلاّ ترجمةً لأختيارٍ واعٍ في ضرورة التغيير وفي ضرورة أختيار الوسائل والطرق العملية الملائمة لطبيعة بنى المجتمع المختلفة في احداث التغيير ، فآمنوا بالقوة المتمثلة في السلب والنهب والمصادرة المعلنة سبيلاً أوحد وأمثل لأحداث التغيير الشامل في الرؤية الأنسانية إلى الأنسان وعلاقاته الأجتماعية بعد الهجوم الايديولوجي الذي شنه الشعراء الصعاليك — من خلال الشعر — على بعض القيم البالية والسائدة ، في ظل سيادة العقلية البرجوازية التي عملت على ترسيخ وشيوع قيم بالية في تحريك العلاقات الأجتماعية ، تتمثل في التعامل مع الأنسان وفق اعتبارات الملكية والثروة والنفوذ الأقتصادي — الأجتماعي — السياسي ، والتي أدت إلى وجود الأستغلال والعبودية وغيرهما ممّا يحطّ من قيمة الأنسان ومكانته الأجتماعية ، فكان الغزو والسلب والنهب ومصادرة أموال البخلاء بصورة مكشوفة وبأعلان مسبق وسائل الصعاليك المتمردين لتحقيق نوع من الموازنة أو التقارب الأقتصادي والأجتماعي بين الفقراء والأغنياء ، من خلال جمع المال والبذل والكرم والعطاء .

ان طبيعة النشأة والوجود التي اتسمت بها كل من الصعلكة (الظاهرة الأجتماعية — الأقتصادية) والفتوة (الظاهرة الأجتماعية الأخلاقية) ، والقائمة على الظهور الفردي الذي تجسد في بعض الأشخاص الذين استطاعوا أن يشقوا طريقهم في الدعوة إلى تبني القيم الأنسانية السامية وفي الوصول إلى أن يكونوا رمزاً أجتماعياً معروفاً ... أن النشأة الطبيعية لكل من الفتوة والصعلكة ، والوجود الشعبي المتجاور كانا وراء تقوية صلة التشابه بينهما في الرؤية الأجتماعية والأخلاقية التي

أدت إلى تقوية وشد روابط وأواصر العلاقة بينهما بخصال وقيم سامية وعديدة كانت من أجَلّ مفاخر العرب ، منها :

• الكرم والسماحة والعطاء ، وهي من أبرز خصال الفتوة ومعانيها وقد عرف عن الصعاليك المتمردة بذلهم وكرمهم وعطائهم وسماحتهم حتى صار ذلك مثلاً شعبياً معروفاً عنهم : «كل صعلوك جواد» .

• الأيثار والتضحية والتفاني ، حيث كان الفتيان سباقين إلى ذلك في سبيل الآخرين ، وكانت نفسُ الفتى تُبذل رّخيصةً في سبيل قبيلته وقد كان الصعاليك أيضاً على درجة كبيرة من الأيثار والتضحية والتفاني في سبيل الفقراء الآخرين الكثيرين .

• القوة والشجاعة والصبر ، حيث يكون الفتى شجاعاً بطبعه بل قد صوره لنا الشعر العربي أحياناً بأنه «أشجع من الشجاع» ، وتلك هي صفات الصعلوك المتمرد التي ينبغي أن يكون عليها ليتمكن من مقارعة الفقر والظلم والأستغلال والتحدي الأجتماعي ، وقد ضربت شجاعة الصعلوك في المثل .

وهناك ، عدا ماتقّدم ، خصال وقيم اخرى — كانت من مفاخر العرب — تمثل حجر أساس في تكوين علاقة التشابه القائمة بين الفتوة والصعلكة المتمردة على المستوى الأخلاقي والاجتماعي . وتتجسد هذه القيم والخصال الانسانية السامية في سيرة وشعر عروة بن الورد أعظم تجسيد ، بما يجعله ان يكون جدل الفتوة والصعلكة المتمردة ، حيث أن عروة بن الورد لم يكن صعلوكاً يماثل بقية الصعاليك .. اذ كان واحداً من اولئك الذين تمردوا على الواقع الطبقي والاقتصادي والاجتماعي السائد في المجتمع العربي قبل الاسلام ، فاحدثوا انقلاباً اجتماعياً

واقتصادياً في محيطهم . فكانت هذه النخبة المتمردة تحمل أنبل وأسمى القيم وتمارس الأفعال الاجتماعية الكبيرة الشأن المعبرة عن العزة والشموخ والشجاعة ومقارعة الظلم والدفاع عن الفقراء والذود عنهم وعن كرامتهم ودفع الموت والمهانة عنهم . وقد كان عروة « الزعيم الشعبي » لهذه النخبة المتمردة من الصعاليك . . يمتاز بسخاء غزير واستبسال عظيم مانحاً لهم ولكل الفقراء نفسه وماملك ويملك محواً للفقر :

أقسّم نفسي في نفـوس كثيـــرة

وأحســو قراح المــاء ، والماء بـــاردُ

دفعه الى ذلك ما « اشتمل عليه هذا الشاعر الجاهلي الفطري من آداب انسانية . واخلاق كريمة وجود لم يزن بتكلّف ، وروح اشتراكية تتجلى في كل ما كان يصنعه من احسان ويبذ له من عطف وجود تجاه الصعاليك والمرضى والضعفاء » (٥٢) .

لقد ادرك عروة بن الورد المعنى الناجم عن التفاوت الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع . وادرك تماماً ماينبغي اتخاذه ازاء هذا الوضع اللاّطبيعي في العلاقات الانسانية . حيث آمن بضرورة :

• الانقلاب الذاتي عن طريق تربية النفس وجعلها مستعدة للبذل والعطاء .

• الايمان بالحق ومقارعة الظلم ومحو الشوائب التي تحط من قيمة الانسان في المجتمع .

• الصبر والمكابدة في سبيل الحق وعدم الاكتراث بالعقبات لأن طريق الحق شائك . من خلال كثير من شعره ومواقفه :

اني امرؤ عافي انائي شركة
وانت امرؤ عافي انائك واحدُ

أتهزأ مني ان سمنتَ ، وان ترى
بوجهي شحوب الحق ، والحق جاهدُ

ويرى أنه لكي تتهيأ تربية جدية للنفس تحقق الانقلاب الذاتي الذي يسهم في احداث انقلاب شامل في المجتمع ، ينبغي ان تتهيأ عيشة كريمة وسامية في ظل علاقات منسجمة متكافئة ومتكافلة :

إذا المرءُ لم يبعث سواماً ولم يسرح
عليه ، ولم تعطف عليه أقاربهُ

فللموتُ خير للفتى من حياته
فقيراً ، ومن مولى تدبّ عقاربهُ

فلا أترك الاخوان – ماعشت – للردى
كما انه لايترك الماءَ شاربُه

ان عروة يسجّل لنا في سيرته مبدأ انسانياً سامياً في التعامل والتلاحم الاجتماعي القائم على اساس التكافل المتبادل والسامي المستند الى نظرة انسانية متوازنة للعلاقات ، تجعل الانسان هو الغاية وكل ماعداه وسيلة، وترتكز على اساسٍ محكم من رصيد القيم الاخلاقية والاجتماعية السامية والنبيلة لاعلى أي اساس آخر :

ما بالثراء يسود كل مسود
مثرٍ ،ولكن ، بالفعال يسودُ

بل لا اكاثر صاحبي في يسره
وأصدّ ، اذ في عيشه تصريدُ

فـاذا غنيـت . فـان جـاري نيلـه
مـن نائـلي ، ومـيـسـري مـعـهـود

ومن هنا ، فإن الايمان بالمبادىء والقيم العليا ، وتبنيها في التطبيق كانت اموراً ملازمة لسيرة عروة ورفاقه الصعاليك المتمردين .. اعتنقوها توثباً للمجد وطموحاً الى منزلةٍ عالية وخالدة تذكرها الأجيال :

ذريـنـي ونفـسـي ، أم حـسـان، انني
بها . قبل ان املك البيـع . مـشـتري

أحاديـث تبقـى ، والفتى غـيـر خالد
إذا هو أمسى هامةً فوق صـيـّـر

وقد عكس عروة بن الورد بذلك رؤيته الثاقبة في التطلع نحو المجد والعلى والمنزلة المرموقة والذكر الخالد من خلال تبني والتزام واعتناق قيم انسانية سامية ونبيلة وترجمتها في افعال كبيرة ذات وقع ثوري في المحيط الاجتماعي ، شأنه في ذلك شأن « الفتيان » الذين جل همّهم المبدئي هو الذكر الشعبي المتداول الذي يخلدهم في حياتهم وفي مماتهم .. مما يؤكد ان عروة بن الورد انطلق في رؤيته هذه من رؤية انسانية أشمل وموقف اجتماعي أوسع يستمدان مضامينهما الأخلاقية والاجتماعية من نظام الفتوة العربية .

وفي ضوء ذلك ، نستطيع القول بان نظام الفتوة العربية قد أثّر تأثيراً كبيراً وبالغاً في صياغة المنطلقات النظرية ، وبالذات ، الاخلاقية والاجتماعية لحركة الصعاليك المتمردين في معالجة الواقع الكلي وتحديد فلسفتهم الخاصة تجاه الانسان والعلاقات العامة.

وقد تكون الصعلكة المتمردة قد لجأت الى ذلك لجوءاً ذكياً وواعياً. لكنه من الطبيعي ان تستند الى قيم الفتوة وخصالها في تضمين طروحاتها وافعالها وممارساتها الحركية الرادعة والمتمردة على الواقع بهذه القيم والخصال لأن الفتوة كانت عرفاً محترماً شائعاً وتشكل الخلفية الاجتماعية والاخلاقية العامة للمجتمع العربي قبل الاسلام .

ولكنه على الرغم من ان الفتوة كانت تمسح مساحةً واسعة في الحياة العربية ، ولدى كل القبائل ، الا انها لم تكن ذات صلة رسمية مباشرة بزعامة القبيلة تشرف عليها بضوابط وشروط او تقاليد حركية وتنظيمية بل كانت تتمثل في وجود معنوي بعيداً عن الصيغة التنظيمية — التعبوية المقررة .

— ٧ —

لقد تواصل هذا الوجود المعنوي لنظام الفتوة العربية على نفس السياق الذي نشأ عليه وانطلق منه ، ليس من ناحية افتقاده كليةً الى التنظيم – الحركي– التعبوي فحسب ، بل ومن ناحية تبلور المعالم الأخلاقية والاجتماعية لصورة الفتى أيضاً ... وليس في فترة ماقبل الاسلام فحسب بل وفي الفترات اللاحقة أيضاً ، وبالذات بعد مجيء الاسلام .. فقد استمر نظام الفتوة في طريق الرسوخ الأعمق والأشمل في الحياة العربية في ظل

الاهتمام الاستثنائي للاسلام بالبناء الأخلاقي لشخصية الانسان الجديد، حيث انه بالرغم من ان العرب قبل الاسلام لم تجمعهم جامعة دينية تكرس فيهم حياة دينية ـ اخلاقية .. إذْ انهم لم يدينوا بدينٍ واحد وقد توزعت فيهم اديان متعددة وسادت فيهم عقائد شتى ، بالرغم من ذلك كان للعرب من القيم الاخلاقية السامية والنبيلة كالكرم ونصرة المظلوم والوفاء بالعهد والاخلاص له واغاثة الملهوف وغيرها مالم يكن لغيرهم تقريباً . عمقاً في الرؤية والتطبيق ، ممّا اكسبها متانةً وترابطاً قويين تجسّدا في نظام اخلاقي ـ اجتماعي ، استطاع ان يحافظ على اصالته وطبيعته في ظل الحياة الجديدة التي صاغ وأرسى نظمها المختلفة الاسلام عندما أحدث انقلاباً شاملاً في كل بُنى المجتمع ، أدى الى ان يدخل العرب مرحلة جديدة من تأريخهم على مستوى التطور الحضاري وقيادة التاريخ.

ومن الجدير بالذكر ، ومما لاينكره المنصفون ، انه بالرغم من هذا الانقلاب الحضاري الشامل والعظيم الذي احدثه الاسلام في الحياة العربية .. لقيت الكثير من سجايا العرب الأخلاقية التي كانت سائدة قبل الاسلام تشجيعاً ومباركةً من قبل الرسول الكريم « محمد» صلى الله عليه وسلم، حيث كان يرى ان كثيراً من قومه كانوا يتحلّون بمكارم الأخلاق (٥٣) التي جاء (صلى الله عليه وسلم) ليتمّها (٥٤). وفي مقابل تقدير الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) للسجايا والقيم الحميدة عند العرب واعجابه بها ، فقد قدّر العرب بوحي من وعيهم الأخلاقي ماجاء به الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) واحترموه حيث انهم اعجبوا « بكلام النبي ، وموعظة القرآن ، واستحسنوا ماتضمنت من حثّ على مكارم الأخلاق التي يضعونها في معاملاتهم مقام القانون وآمنوا به ، أو اوشكو ان يؤمنوا » (٥٥) .

لقد أمّن الاسلام المناخ الملائم لرسوخ الفتوة وتعمقها في الانسان والمجتمع الجديدين . فاتحاً بذلك آفاقاً جديدة في تطورها التأريخي.. تتمثل في تأطير المعالم الأخلاقية والاجتماعية لنظام الفتوة من خلال اضفاء الطابع الديني عليها في اطار الدين الجديد . خصوصاً بعد ان عمل على تهذيبها وبلورتها وتوجيهها ، شكلاً ومضموناً ، وفق العقيدة الجديدة.. « حتى امتزجت الفتوة العربية بالمثل الأخلاقية الدينية ، وأضيف الى المجد الفردي واعزاز العشيرة ، الرغبة في الثواب والرهبة من العقاب . والعمل على السعادة في الدارين ، والسعي في خير المجموع ، وتقوية اواصر المحبة بين المسلمين » (٥٦).

لقد أمن الاسلام المناخ الملائم لرسوخ الفتوة وتعمقها في هيئة الوجود المعنوي الواضح من خلال اتصاله المباشر بقيم ومبادىء الاسلام ، بعيداً عن أي شكل تنظيمي تعبوي يتميز بمظاهر وتقاليد واسس خاصة تجعله واضحاً على أساسها ..

ولعل ذلك راجعٌ الى اعتماد الرسول (صلى الله عليه وسلم) صيغة شاملة لبناء النفوس وفق مبادىء الدين الجديد ، وتربيتها تربية راسخة ذابت فيها معالم التمييز بين الناس على اسس الفرق والجماعات والمحاور والأحزاب وغيرها ، لتقوم « التقوى » معياراً اسلامياً للتفاضل بين الناس ولذلك نرى أن الفتوة (القيم والخصال) حافظت على هيئتها في كونها نظاماً اخلاقياً واجتماعياً منضوياً تحت قيم وخصال وسمات التقوى التي انتشرت انتشاراً أفقياً عريضاً في المجتمع الجديد ، بفضل الترسيخ العميق للتربية الشاملة التي أشاعها الاسلام . وصحيح اننا لانتلمس وجود تنظيم خاص للفتوة ، لكن يمكننا ملاحظة وتأشير الاهتمام المتميز

والاستثنائي الذي خصّ به الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) الشباب والفتيان الذين ترسخت في نفوسهم المباديء الجديدة رسوخاً تاماً وعميقاً ، ووقفوا مواقف متميزة في الظروف العصيبة من أمثال أسامة بن زيد وعمار بن ياسر ومصعب بن عمير ، وتجلّى هذا الاهتمام عن نظرة متبلورة عن « الفتوة » تتضح من خلال القول المأثور : « لافتى الا عليّ ولاسيف الاّ ذو الفقار » ودراسته في ضوء المنحنى الشخصي البطولي لسيرة الامام علي بن ابي طالب (كرم الله وجهه) ، مما يؤكد صحة كون « الفتوة » نظاماً شعبياً شاملاً في وجود معنوي عام لم يتغير من هذه الناحية الى نظام خاص تحدّده خصوصية تنظيمية ، عمّا كان عليه قبل الاسلام ، على الرغم من التغيير الاجتماعي الشامل الذي أحدثه الاسلام ، فقد « كانت الفتوة حتى ذلك الوقت صفة فردية يتحلى بها بعض الأفراد وتظهر في اعمالهم ، وان كانوا من الكثرة بحيث يخيّل لمتصفح التاريخ العربي انالمسلمين جميعاً من الفتيان الأمجاد في شجاعتهم وسخائهم وضبط نفوسهم عند الغضب ، وسماحة عقولهم وجهرهم بالحق وحمايتهم للضعفاء ووفائهم بعهودهم » أي انها « لم تكن نظاماً – رسمياً – ذا تعاليم خاصة وفلسفة يُدعى اليها وينظم الناس تحت لوائها وذلك لأن العرب لم يكونوا بحاجة لمن يلقنهم معانيها ، اذْ وجدت فيهم بالفطرة والوراثة ، وجاء الدين والجهاد في سبيل الله فمكنها من قلوبهم ، وثبتها في طباعهم » (٥٧) ، فترسخت رسوخاً شاملاً وتاماً من خلال التغيير الكلي والتفاعل الحي .

—٨—

إذا كانت النشأة الطبيعية للفتوة في المحيط العربي قد ركزت منطلقاً جوهرياً في تحديد السمة الطبيعية والمعنوية ــ الشعبية لوجود نظام الفتوة العربية ، فان مجيء الاسلام يشكل مرحلة رسوخ جذري ومتفاعل لهذا النظام الأخلاقي– الاجتماعي في المجتمع العربي الاسلامي في مرحلة تكونه الاولى وفي مراحله اللاحقة .. يرتكز على دعامتين اساسيتين :

الاولى : تعميق الآفاق المعنوية لوجوده .

الثانية : توسيع القاعدة الشعبية له .

في ضوء نظرة متبلورة واضحة المعالم عن « الفتوة » تتضح في مايوحي به الأثر الشائع « لافتى الا علي » في ضوء دراسة المنحنى البطولي لسيرة الامام علي بن ابي طالب (كرم الله وجهه) ويمكننا القول ان هذه النظرة قد شكلت عصب الرأي العام الشعبي والرسمي عن نظام الفتوة. في المجتمع العربي الاسلامي، يتجلى ذلك في كون الامام علي «أصل الفتوة » .

كما يمكننا القول ، في ضوء ذلك ، ان نظام الفتوة العربية كان يشكل خلفية اخلاقية عامة وشاملة للمجتمع العربي الاسلامي.. جعلته ان يكون المنبع الأخلاقي الشعبي لكل الأفراد والجماعات والحركات والمؤسسات الاجتماعية و الفكرية وغيرها ، الشعبية والرسمية ، التي نشأت وكانت في المجتمع العربي الاسلامي حتى سقوط بغداد على أيدي الغزو المغولي تقريباً ، مروراً بعهد الخليفة العباسي ، الناصر لدين الله .. من خلال نافذة الاستقاء والاستلهام والارتكاز التي اطل منها الجميع (الشعر العربي والأفراد والحركات والمؤسسات وغيرها) على « الفتوة » : ذات المضمون الأخلاقي- الاجتماعي والوجود المعنوي والعمق الشعبي .

وتبدو هذه المسألة واضحة اكثر في تفاعل كل من الحركة الصوفية وحركة العيارين والشطار -وغيرهما -مع الفتوة من خلال توجيهها آراءها وفلسفاتها نحو معالجة وتفسير الفتوة (النظام) لاعطائها ابعاداً خاصة ، من جهة ، وبهدف الاستفادة من الفتوة (القيم والنظام معاً) في تثبيت وترسيخ اسسها المعينة واهدافها المرجوة في المجتمع ومن ثم توسيع قاعدتها الشعبية على مستوى الانتماء ومستوى الحظوة والقبول الشعبيين من جهة اخرى . ومما يؤيد ذلك هو وحدة القيم والخصال

الأخلاقية التي تمثل الفتوة عند اكثر هذه الحركات وغيرها . كما تبدو كذلك في الشعر العربي .

وهذا يفسر كيف ولماذا كانت الفتوة من ابرز اعمدة الفكر الصوفي ومقاماً من أسمى مقامات الصوفية .. وكانت « طريقة العيارين والشطار » في سلوكهم وتصرفاتهم واعمالهم . وكذلك : كانت الغطاء الاخلاقي . والاجتماعي ليس لهاتين الحركتين فحسب بل ولغيرهما ولبعض الظواهر مثل ظاهرة المجون — أيضاً ، ضمن السلسلة الحلقية لعلاقة نظام الفتوة—عبر سياقه التاريخي — بكل شرائح وحركات وظواهر ومؤسسات المجتمع العربي الاسلامي ، الشعبية والرسمية .. حيث كان لنظام الفتوة العربية سلسلة حلقية تاريخية من العلاقات مع «الصعلكة» و «الصوفية» و «العيارين والشطار» و « الاحداث» وغيرها تقوم ، بشكل اجمالي ، على استعارة هذه الحركات ذات الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية ، بصورة عامة ، لاسم الفتوة في التعبير عن الجانب الحي والمشرق لها ، من جهة ولقيم وخصال الفتوة في تضمين منطلقاتها الاجتماعية والاخلاقية ، من جهة اخرى ، في سبيل تحقيق اهدافها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية .

ويبدو ان هذه الاستعارة كانت حاجة ملحة للوجود الاجتماعي الشعبي التي تتوخاه هذه الحركات ، ويتضح ذلك من خلال حرص واهتمام كلٍ من هذه الحركات على الاحتفاظ بالفتوة من ناحية المفهوم والسلوك والانتماء . وذلك لكون الفتوة (القيم والنظام معاً) عمقاً شعبياً فاعلاً في المجتمع العربي الاسلامي ، من جهة ، وتمثل — الى حدٍ كبير — الخلفية او الأساس الاخلاقي له.

وهنا . أجد ضرورة في أن اشير الى الوصول الى تفسير اوضح ورؤية أنضج لطبيعة الوجود التأريخي لهذا النظام من التفسير والرؤية اللذين اشاعتهما الرؤية الاحادية والتجزيئية ومنهج التصنيف من خلال النظر الى هذه العلاقة على اساس ذوبان الفتوة في هذه الحركات الى حدّ ذابت معه المعالم الأساسية الواضحة لنظام الفتوة لتنصبغ بصبغة هذه الحركـات ، وتتوجه وفق ما ترسمه هذه الحركات ، ولتكتسب معان جديدة في ظل فلسفات هذه الحركات .. وعلى أساس ان نظام الفتوة هو حاصل مجموع « انواع الفتوة » المنسوبة الى هذه الحركات وغيرها.. ليكون وليد المنطلقات النظرية او العملية لهذه الحركات .

ولعل هذا الوضوح والنضوج في التفسير نابع من كونه يقدم :

* رؤية أوضح لوحدة الأساس الأخلاقي للمجتمع العربي الاسلامي ، الذي يتمثل الى حدّ كبير جداً في قيم وخصال الفتوة، والتي كوّنتها وأنضجتها عوامل متعددة: طبيعية وبيئية واجتماعية وعقائدية .. الخ بدلاً من تفتيت هذا الأساس الى كيانات ورؤى اخلاقية مجتزئة وضيقة في حدود الرؤية « الفروسية » أو « الاسلامية » أو « الصوفية » أو «المجونية» أو غيرها مما يتناقض والطبيعة التاريخية والشمولية للخصائص الأخلاقية لكل من الشخصية العربية والفتوة العربية .

* رؤية أوضح للمبررات التأريخية في تحديد السمة الشعبية لوجود نظام الفتوة القائم على عدم تشكل تنظيم تعبوي خاص له ، في أي فترة من فترات سياقه التاريخي ، على المستويين الرسمي او الشعبي ، اعلن أهدافاً معينة أو مبادىء خاصة او قيم جديدة ، وبالذات على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي،يمكن لها ان تكون اصنافاً جديدة سواء على صعيد

المجتمع او على صعيد نظام الفتوة نفسه .. بل ان كل هذه الحركات كانت قد أخذت . بشكل كلي او جزئي . من قيم الفتوة وضمنتها منطلقاتها ، والأكثر من ذلك ان محاولة الناصر لدين الله العباسي في التبني الرسمي لنظام الفتوة ما كان الا محاولة احياء اخلاقي - اجتماعي عبر الدعوة والالتزام « بفتوة السلف الصالح ».

• رؤية أوضح واكثر قبولاً في استجلاء علاقة الفتوة بالمجتمع العربي الاسلامي وفهمه على اساس التفاعل الاجتماعي الحي مع مختلف شرائح وحركات وظواهر المجتمع . الذي أنشأ تحولات الفتوة المتعددة والمختلفة وامتداداتها المتشعبة . بدلاً من فهم تلك العلاقة على اساس ذوبان الفتوة في هذه الحركات .. وان هذه التحولات هي انجاب جدير لهذا الذوبان يتجسد في « انواع الفتوة » المتفرعة عن هذه الحركات والشرائح والظواهر .

ومما لاشك فيه . ان تقديم تفسير أوضح ورؤية أنضج لطبيعة الوجود التأريخي لنظام الفتوة العربية . يشكل طريقاً سهلة ومعبدة أمام تفسير أوضح ورؤية انضج للتطور التاريخي لنظام الفتوة وصولاً الى تحديد ماهية نظام الفتوة العربية من خلال الرؤية الجديدة التي نبغي .

— ٩ —

يمثل عام ٦٠٤ ه انعطافاً كبيراً وجذرياً في السياق التأريخي لنظام الفتوة العربية ، حيث دخلت الفتوة في هذا العام والاعوام القليلـــة اللاحقة مرحلة جديدة على مستويات متعددة ابرزها :

- الوجود والتبني
- القيم والخصال
- الشروط والقوانين والضوابط

• التقاليد والطقوس التنظيمية والتعبوية

• علاقة الفتوة بالمجتمع ، شعبياً ورسمياً

ومن هنا ، فقد ميزت المستويات والاصعدة السياق التاريخي لنظام الفتوة الى مرحلتين تاريخيتين اساسيتين واضحتين هما :

الاولى : الطور الشعبي

تمتد هذه المرحلة التاريخية منذ ماقبل الاسلام حتى اهتمام الناصر لدين الله بالفتوة واعلانه التبني الرسمي لها عام ٦٠٤ هـ .

وقد شهدت هذه المرحلة الطويلة النشأة الطبيعية لقيم الفتوة في الحياة العربية ، ومن ثم النشأة الطبيعية لنظام الفتوة ، والتي كانت سبباً اساس في صياغة المعالم الاساسية للشخصية العربية التاريخية التي رسخت الوجود الشعبي المعنوي لنظام الفتوة من خلال الانتساب اليه بالتحلي بقيم الفتوة بشكل فردي وصفة شخصية في هذا المحيط المرهف الحس .

وكذلك ، شهدت هذه المرحلة رسوخ قيم الفتوة في ظل الاسلام الذي باركها وهذبها وصقلها ووجهها وجهة جديدة مانحاً اياها ابعاداً جديدة في المحيط العربي الاسلامي ، وجبلها اكثر – في تفاعل صميمي – في صياغة الشخصية العربية الاسلامية .

وتعتبر هذه المرحلة مرحلة التفاعل الواسعة والعميقة لنظام الفتوة مع كافة شرائح واركان المجتمع العربي الاسلامي ، حيث امتلك علاقة عميقة مع كثير من الحركات الشعبية والفكرية وغيرها كالصوفية والعيارين والشطار وغيرها .

وقد شهدت الصفحات الخوالي ، معالجة كافية وواضحة لمسائل هذا الطور من نشأة ووجود ورسوخ وتفاعل .

ثانية : **الطور الرسمي :**

على الرغم من وجود محاولات للمؤسسة السياسية للدولة العربية الاسلامية ، الخلافة وحكومتها ، قبل الناصر لدين الله ، في تبني نظام الفتوة . الا ان الاجراء التأريخي الحاسم الذي اتخذه الناصر في اعلان التبني الرسمي وتعميمه على الاقاليم والاطراف .. يمثل الجهد الرسمي الرئيسي الذي تعامل مع نظام الفتوة ذي الوجود والعمق الشعبيين .

ولهذا ، فان هذه المرحلة تمتد منذ اعلان الناصر عام ٦٠٤ ﻫ وما بعد ، حتى سقوط الدولة العربية الاسلامية في بغداد .

* * *

ان اهتمام المؤسسة السياسية للخلافة العباسية كان نتيجة التأثير المباشر الذي احدثه العيارون والشطار ، وكان انتباه المؤسسة السياسية يشتد كلما قوي امر العيارين ، وقد تجسد هذا الانتباه الى اهمية الفتوة وخطورة حركة العيارين والشطار التي كانت تعمل تحت طريقة اسموها «الفتوة» .. تجسد في محاولات كثيرة ، خصوصا في الظروف والاوقات التي كانت فيها « الفتوة والعيارة قد تقمصت كل منهما الاخرى ، ولم يعد ثمة فرق بين الحركتين » (٥٨) مما جعل بعض الباحثين يطلقون «اسماً حركياً واحداً هو الفتيان العيارون» (٥٩) حيث نلاحظ هذه المحاولات ، ايام السلاجقة بالذات ، متمثلة في انضمام كبار رجال الدولة من وزراء وامراء ، الى هذه الحركة المنظمة والمتمردة بقصد استغلالها «من قبل الامراء السلاجقة الطامعين في سلب

اموال الناس وثرواتهم عنوة واقتداراً : فاندسوا بين الفتيان العيارين . وسلبوا ونهبوا وقطعوا الطريق بأسمهم .. يدفعهم الى ذلك : خليفة مستخذل . وسلطان سلجوقي عسكري طائش . بدءاً بعهد السلطان الفاتك مسعود بن محمد بن محمد بن ملكشاه » (٦٠) حتى صارت «تحتمي كل جماعة منهم بأمير من امراء الدولة السلجوقية انفسهم او ابن وزير او كبير » . وليس ادل على ذلك من قول الحاكم العسكري لبغداد آنذاك (ايلدكز) للسلطان مسعود : «ياسلطان العالم . اذا كان عقيد العيارين ابن وزيرك واخا زوجتك . فاي قدرة لي على المفسدين؟»

ولم تقف محاولات المؤسسة الرسمية عند هذا الحد وفي هذا النطاق ، بل تطورت نحو اهتمام الخلفاء انفسهم بأمر الفتوة وخطورة العيارين، خصوصاً «بعد ان ذهبت كل محاولات الدولة من قبل في القضاء على هؤلاء الفتيان العيارين ومنظماتهم الكثيرة » (٦١) .

ولعل السبب الذي دفع هؤلاء الخلفاء الى ذلك . هو تفاقم واستفحال امر العيارين والشطار . وانضمام بعض كبار الدولة وامرائهم الى هذه الحركة تحقيقاً لمصالحهم الشخصية والخاصة . ومن منطلق الاستفادة من هذا التكتل الشعبي العفوي كما حصل في فتنة الامين والمأمون من جهة . ولكي يتمكن هؤلاء الخلفاء من تحجيم التحرك السياسي والعام لهؤلاء الوزراء والامراء والسلاطين وغيرهم . صاروا ينتهزون الفرص في دعوة العامة وجماهير الشعب وخصوصاً العيارين والشطار — للانضمام اليهم .. ومن هنا «ينتهز الخليفة العباسي ، المقتفي لأمر الله . الفرصة فيتقرب إلى هؤلاء الفتيان العيارين عقب موت السلطان مسعود سنة ٥٤٧ هـ ويدعوهم للأنضمام اليه . وكان يدرك قوتهم وتأييد العامة

هم وخضوعها لأوامرهم . في محاولته الناجحة التي قام بها للأستقلال بالحكم في العراق وبغداد ، فجنّد كثيراً من الفتيان في الجيش العباسي الجديد الذي اعتمد عليه في محاربة السلاجقة وطردهـــم » (٦٢)

ولم تكن هذه المحاولة ذات شأن إلى جانب « « اكبر محاولة سياسية قامت بها الخلافة العباسية للأستفادة من طوائف الفتيان العيارين . في مواجهة خصومها والسيطرة أو الهيمنة عليهم ، وتوجيههم بالقدر الذي لاتتشكل معه خطورة منهم على سلطة الدولة وهيبتها ، —وهي تلك المحاولة الكبيرة التي قام بها الخليفة الناصر لديـــن الله »(٦٣) حيث ان الناصر لم يكتف « بتنظيم حركة الفتوة واحياء رسومها ، وتقاليدها وفضائلها القديمة فحسب ، بل سرعان ما أصدر في سنة ٦٠٤ هـ منشوراً بابطال جميع الفتوة القديمة ، واثبات فتوته وحدها ، كما اصدر منشوراً أو مرسوماً خليفياً بتقرير قواعدها وطقوسها ونظمها ومراحلهـــا » (٦٤)

* * *

ولقد تناول كثير من الباحثين ، قدامى ومحدثين ، اسباب اهتمام الخليفة الناصر لدين الله بالفتوة ، بالمعالجة والدراسة والبحث المستفيض دقة وتفصيلاً ، فانجب ذلك نقاشاً حاداً ومحتدماً بين مختلف الآراء التي طرحت بشأن هذه الاسباب التي تراوحت بين محورين رئيسين :

الاول : تجديد شباب الأمة بهذه الفتوة ، وتوحيدها في الداخــل والخارج ، بغية ان يعيد للخلافة مكانتها السياسية التي كانت قد فقدتها منذ القرن العاشر الميلادي ، وذلك بجعل بغداد المركز العالمي والاسلامي للسياسة في الشرق .. وقد مثّل هذا الرأي كثيرون منهم العلامة مصطفى جواد ، عمر الدسوقي ، صلاح الدين المنجد ، والمستشرق تشنر ، وغيرهم من القدامى والمحدثين .

الثاني : هدم وتحطيم منظمات الفتوة التي كانت متمثله في حركة العيارين والشطار من الداخل . بعد الدخول في صميمها . أو على الأقل تغيير وجهتها عن مقارعة السلطة والمجتمع ، خصوصاً بعد أن يئست السلطات من القضاء عليها ... وقد مثل هذا الرأي المستشرق جيرالد زالنجر وغيره من القدامى والمحدثين أيضاً .

ومهما تكن من آراء هؤلاء الباحثين في اسباب اهتمام الخليفة الناصر بالفتوة . وبغض النظر عن الوجود المزدوج للفتوة بين الأنتشار الشعبي العام الذي يتمثل القيم والخصال العربية الاصيلة التي سطعت بوضوح في الشعر العربي ، وبين الأنتشار الحركي المنظم بتقاليد وممارسة حركة العيارين والشطار الذين سمّوا طريقتهم «الفتوة» .. مما كان له أثر مشترك كبير في دفع الناصر لدين الله إلى الأهتمام الخاص والأستثنائي الذي أولاه الخليفة العباسي لهذا الأمر ... اضافة إلى الأسباب التي أشار اليها الباحثون القدامى والمحدثون ، والذين يتحمسون لسبب دون آخر ، والحقيقة ان مجمل الأسباب التي اشاروا اليها تتجه اتجاهاً واحداً ، وأن بدت متناقضة حيث ان تجديد شباب الأمة وتوحيدها وتقويتها بغية ان يكون لهم دور طليعي في المجالات السياسية والعسكرية وغيرها هو نتيجة طبيعية لبعث القيم الأصيلة للأمة وشخصيتها المتميزة وللقضاء على كل عوامل التخلف والفرقة والتشتت والاضطراب الداخلي ومنها حركة العيارين والشطار التي كانت مصدراً من مصادر اقلاق الامن .

ومن هنا ، كان وعي الناصر لدين الله في الضرب على وتر حساس جداً لدى الرأي العام الشعبي ، باعتباره يشكل عمقاً اخلاقياً واجتماعياً

للمجتمع العربي الأسلامي ... ذلكم هو وتر « الفتوة» وأن تقوم الخلافة بتبني رسمي لأحياء هذا النظام العربي الاصيل الذي سيكتسب بذلك قدسية اكثر ، ويكون عامل جذب واستقطاب لحالة الأنتماء إلى القيم العربية الاصيلة والمثل السامية التي تربى عليها الأنسان العربي بأنجاه الخلافة وشخص الخليفة بالذات ، بما يجعلها ان تكون قناة وحدوية للخلافة على المستوى الداخلي (الشعبي) والخارجي (الأقاليم والأطراف) ، وفي شتى مجالات الحياة والمجتمع السياسية والأجتماعية وغيرها ...

لقد كان انتباه الناصر إلى أهمية تبني رسمي للفتوة يقظة اجتماعية كبرى تنامت لدى الخليفة من تأثير سيادة موجة الانحطاط الأخلاقي والاجتماعي التي كانت سائدة نتيجة ضعف الدولة ، خلال فترات التدخل الأجنبي ، في المحافظة على البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية متماسكة ... ويستدل ذلك من خلال كتاب ابن المعمار الذي جاء وثيقة اخلاقية خالصة تتركز معانيها وقيمها وقوانينها الأخلاقية والاجتماعية في اطار توسيع الخصال والقيم التي تمثّل الفتوة مع التشديد على تطبيق هذه القوانين وبالذات في مجال معاقبة كل مخالف من « الفتيان » من الذين قد تسول لهم أنفسهم في ارتكاب جريرة اخلاقية ... حيث تطبق هذه القوانين « على المخالف مهما كانت منزلته ، فاذا نظر الفتى إلى غلام حسن الصورة تقطع اذنه » (٦٥)

ان هذه الحالة الواردة في النص – وهناك الكثير الكثير من الحالات المماثلة المنصوص عليها – تعكس مدى الانحطاط الأخلاقي والاجتماعي الذي انتشر في المجتمع ، ليطال – حتى – بعض « الفتيان» ايضاً.

ولذلك نؤكد ان محاولة الناصر في تبني نظام خاص رسمي بالفتوة . يرتبط به مباشرة . هي محاولة بعث القيم العربية الأصيلة : قيم الفتوة التي تعمقت عبر فترة تأريخية طويلة على طريق ترصين وتقوية التماسك الاجتماعي كأساس متين للبنية الشاملة للمجتمع .. ولذلك « لم يكتف بالاعتراف بنظام الفتوة ، وانما اعلن من نفسه ــ شخصياً ــ زعيماً لهذا النظام ، وعاد به إلى أصوله الأولى (فتوة السلف الصالح) على حد قول ابن المعمار ، التي تجمع بين المنحى الصوفي والسلوك الفروسي ، وربطه باسانيده الدينية الأولى ، فأختار كبيراً في الفتوة هو الشيخ الصالح الزاهد العابد عبدالجبار البغدادي صاحب الفتوة ، وبعث في طلبه ، وسأله ان يلبسه سراويل الفتوة ، فالبسه اياها ، وشرب لعبد الجبار ماء الفتوة (المملوح) ، ثم تفتّى إلى الناصر حينئذٍ خلق من الملوك والاكابر ، وكان بهذا الفعل يستحث الناس على التعاضد والتناصر وحفظ السر وكتمان السر وصدق اللهجة والعفة عن المحارم ، وأرباب الفتوة يسندونها بالعنعنة إلى أمير المؤمنين علي بن ابي طالب . ولم يكتف الناصر بتنظيم حركة الفتوة واحياء رسومها وتقاليدها وفضائلها القديمة فحسب بل وسرعان ما أصدر في سنة ٦٠٤ هـ منشوراً بأبطال جميع الفتوة القديمة ، واثبات فتوته وحدها ، كما أصدر منشوراً أو مرسوماً خليفياً بتقرير قواعدها وطقوسها ونظمها ومراحلها » (٦٦) .

* * *

لقد كانت محاولة الناصر هذه محاولة واعية وذكية عندما جاءت ضمن السياق التأريخي لنظام الفتوة لتكون خطوة رسمية على طريق تطور هذا النظام يقوم على الاعتراف بالوجود الشعبي للفتوة والأستناد

على الرأي العام الشعبي في المحافظة على اصالة الفتوة ، ومواجهة الجانحين بها عن اصولها الأولى مثل العيارين والشطار والماجنين وغيرهم ... فكانت عملية الناصر بالتبني الرسمي لنظام الفتوة محاولة تطور تأريخي يرتكز على بعث القيم والخصال العربية الأصيلة والسامية ، وتأكيد حالة الأنتماء الشعبي والرسمي اليها في سبيل بناء مجتمع متماسك، اكثر من ارتكازه على اساس القوانين والشروط والتقاليد التنظيمية والطقوس الاحتفالية وغيرها التي أشار اليها البعض في ان تطور نظام الفتوة يتمثل في انه قد أصبح له « قوانين وشروط ، فلا تصح فتوة الفتى الا بتلك الشروط » (٦٧) التي اوردها ابن المعمار في كتابه الشهير «كتاب الفتوة» في فصل « شرائط الفتوة وما يعتبر فيها من القيود الصحيحة والمكملة » من أنه « يشترط لصحتها ست شرائط : الذكورية والبلوغ والعقل والدين واستقامة الحال والأصل المروءة » (٦٨) هذا اضافة إلى الضوابط والتقاليد التنظيمية التي ساقها ابن المعمار في الفصل السابع من كتابه المذكور ، والذي تحدث فيه « في كيفية الفتى ، وصفة الطلبة ، والأجماع والدعوة والخطبة والشد والتكميل والشرب » وغيرها من الأمور التي تشكل مراحل « تفتي » الشخص .. كما صار له فنون رياضية كرمي البندق وغيرها من التقاليد والفنون التي لم تكن الا نتائج عرضية وثانوية طارئة ساعدت على خروج الفتوة (المعنى والنظام) من دائرتها الاخلاقية والاجتماعية إلى دائرة الجنوح - الذي بدأ العيارون من قبله - والشكلية السلبية مما « افقدها بعد الناصر تقدمها وتطورها واندفاعها والكثير من خصائصها الأولى » (٦٩) .

الهوامش

(١) أمين ، أحمد : الفتوة والصعلكة في الأسلام – ص٦٢

(٢) الدسوقي ، عمر : الفتوة عند العرب – ص ٢٣٢–٢٣٣

(٣) نفس المصدر – ص٣٩ .

(٤) نفس المصدر – ص٣٢

(٥) نفس المصدر – ص٤٠ .

(٦) أشار أحمد أمين في كتابه «الفتوة والصعكلة في الأسلام» (ص ٤٨–٤٩) إلى أن الأسلام أختار الفتوة «خير الألفاظ الدالة على الحرية ، فدل بها على الرق طلباً لحسن معاملة الرقيق» «ذلك أن الأسلام لم يرض أن يسمي الرقيق المملوك عبد فلان وأمة فلان ، وكره العبودية تضاف لغير الله ، فأختار لهما إسماً محبوباً هو الفتى والفتاة» .

(٧) قال القشيري : «أصل الفتوة : أن يكون العبد ساعياً في أمر غيره» .

قال الفضيل : «الفتوة : الصفح عن عثرات الأخوان» .

قال الحارث المحاسبي : «الفتوة : أن تنصف ولا تنصف» .

قال الجرجاني : «الفتوة في اللغة الكرم والسخاء ، وفي اصطلاح أهل الحقيقة هي أن تؤثر الخلق على نفسك بالدنيا والآخرة» .

وأكد غيرهم من المتصوفة ذلك .

(٨) ابن عربي في الفتوحات المكية (فصل الفتوة والفتيان) ، ومن الغريب أن يحدد بعض المتصوفة –كأبن عربي– حدوداً زمنية وعمرية للفتوة سيما وأن المتصوفة لايأخذون بالمعنى اللغوي أو يعتقدون أن الايثار –كقيمة اخلاقية وتربوية– يتحدد فعلها في نطاق زمني وعمري معين . وابن عربي هو الوحيد بين المتصوفة الذي يذهب هذا المذهب فيما أعلم .

(٩) قال ابن قتيبة : « ليس الفتوة بمعنى الشباب والحدث ، وانما هو بمعنى الكامل الجزل من الرجال» .

(١٠) الدسوقي ، عمر . الفتوة عند العرب . ص١٣ .

(١١) رغم أن هذه المسألة حظيت باهتمام الكثير من الشعراء واشار اليها الدارسون وأوضحوا فيها المسائل المتعددة التي تخص طبيعة هذه المنزلة والوسائل المؤدية اليها وغيرها . ومن أمثلة ذلك ، قول ابن هرمة :

قد يدرك الشرف الفتى ورداؤه خلق ، وجيب قميصه مرقوع

وقول آخر :

اذا المرء لم ينهض بنفس إلى العلا

فليس العظام الباليات بمفخر

رغم هذا الأهتمام بما تحتله الفتوة من صورة المنزلة الرفيعة والشرف المتعالي وعلو الشأن ، لانعني الفتوة هنا معنى سياسياً للرئاسة والزعامة بل تعني معنى اجتماعياً يتجسد في احترام وتقديس منزلة الفتوة واللجوء الى الفتى في حل المشاكل والمنازعات وقضاء الحوائج وغير هذه الأمور التي يضطلع بها وجوه واشراف القوم . حيث ان هذه المنزلة هي محل استقطاب الجميع في المشورة والضيافة والكرم والنجدة والاحتكام وغير ذلك .

(١٢) قال البيروني في كتابه «الجماهر في معرفة الجواهر» : «المروءة تقتصر على الرجل في نفسه وذويه وحاله ، والفتوة تتعداه واياها الى غيره ، والمرء لايملك الا نفسه وقنيته (مايملكه) التي لاينازع فيها انها له ، فاذا احتمل مغارم الناس ، وتحمل المشاق في اراحتهم ، ولم يضن بما احل الله له ، وحرمه على من سواه ، فهو الفتى الذي اشتهر بالقدرة عليها ، وعرف بالحلم والعفو والرزانة والاحتمال والتعظم بالتواضع ، ترقى الى العلياء وان لم يكن من اهلها ، وسود باستحقاق لاعن خلود دار ويؤكد البيروني ايضا بان الفتوة هي «بشر مقبول ، ونائل مبذول ، وعفاف معروف ، واذى مكفوف »

(١٣) جواد ، مصطفى : مقدمة كتاب الفتوة لأبن المعمار .. تحقيق ونشر : مصطفى جواد وآخرون .

(١٤) الديوهجي ، سعيد : الفتوة في الاسلام .

(١٥) ابن الجوزي : تلبيس ابليس

(١٦) مقدمة مصطفى جواد لكتاب الفتوة – ص ٢٨

(١٧) جريدة الحدباء - العدد الصادر بتاريخ ١٩٨٢/٤/٢٧ دراسة للكاتب بعنوان «العيارون والشطار وصلتهم بنظام الفتوة العربية» .

(١٨) مقدمة مصطفى جواد – ص٢٧

(١٩) النجار ، د. محمد رجب : حكايات العيارين والشطار في التراث العربي . ص ١٤٨

(٢٠) مقدمة مصطفى جواد ص ١٤

(٢١) نفسه . ص ١٥

(٢٢) الصعلكة والفتوة في الاسلام – ص١٧

(٢٣) نفسه . ص ٢١

(٢٤) الفتوة في الاسلام . ص

(٢٥) الفتوة عند العرب . ص ٢٣٢ . ولعل هذا قد تأثر بوصف ابن خلدون لمحاولة الناصر في تبني الفتوة بأنها «لهواميير» وان كل تقاليد وطقوس الفتوة التي كانوا يزاولونها على عهد الناصر من رمي البندق واللعب بالحمام المناسيب ولبس سراويل الفتوة ... الخ انما كانت «دليلا على هرم الدولة وذهاب الملك عن اهلها بذهاب الملاك منهم » العبر ، ٣ : (٥٣٥)

(٢٦) يقصد المتصوفة وكذلك العيارين والشطار وطوائف اخرى صغيرة كانت منتشرة هنا وهناك من ارجاء البلاد الاسلامية .

(٢٧) الفتوة عند العرب . ص ٢٣٤

(٢٨) النجم ، د . وديعة طه : الشعر في الحاضرة العباسية . ص ٢٤

(٢٩) حكايات الشطار والعيارين ، ص ٧ – ٨
وتنظر معاجم اللغة ، وبالأخص مختار الصحاح للرازي الصفحات ٣٣٧ ، ٤٦٥ ، ٦١٦ .

(٣٠) قول المستشرق هيردر ، نقلا عن حضارة العرب » : كوستاف لوبون . ص٧٢

(٣١) حكايات الشطار والعيارين . ص ١٣٨ – ١٣٩

(٣٢) من حديث شريف رواه جعفر الصادق عن ابيه عن جده – نقلا من كتاب الفتوة لأبن المعمار . ص ١٣٢ – ١٣٣

(٣٣) كتاب الفتوة . ص ١٣٠

(٣٤) عبد اللطيف ، محمد فهمي : الفتوة الاسلامية .

(٣٥) الفتوة عند العرب . ص ٢١
(٣٦) المنجد ، صلاح الدين : الحركات التقدمية في العراق ، حتى غزو التتار . ص٦٣
(٣٧) الهلالي، محمد مصطفى : مقال «الفتوة والفروسية العربية والاسلامية» المنشور في مجلة المورد العراقية الفصلية – العدد الرابع – المجلد الثاني عشر – ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٣ م «عدد خاص عن الفكر العسكري عند العرب»
(٣٨) كتاب الفتوة لأبن المعمار -- ص ١٤٠
(٣٩) المصدر نفسه . هامش ص ١٤٠
(٤٠) يبرز في هذا الصدد ماذهب اليه احمد امين في كتابه « الفتوة والصعكلة في الاسلام» من ان الفتوة «شجاعة وكرم ، واتلاف للمال في الجد والهزل ، وعدم الاعتداد بالحياة في سلم او حرب » ص ١٣ ، مشيراً الى ان المجون هو الطابع الطاغي على الفتوة . واذا كان الأستاذ احمد امين قد اعتمد على معلقة طرفة بن العبد في ماذهب اليه ، فأن قراءة متفحصة ومتأنية للمعلقة ذاتها تبرز بكل وضوح مسألة النفور والرفض الأجتماعيين ، من خلال قوله الاتي :

ومـا زال تشـرابي الخمـور ولـذتـي
واتـلافي طـريفي ومتلـــــدي
الى ان تحـامتنـي العشيـرة كـلهـــا
وافـردت افـراد البعيـر المعبـــد

مما لايؤسس للمجون اي مكانة بين خصال الفتوة وقيمها التي تعارف عليها العرب هذا من جهة ، ومن جهة اخرى : ان المجون هو تيار سلوكي استثنائي ظهر في الحياة العربية قبل الاسلام ، وقد افرزته طبيعة حياة العرب المتعاقبة المتناقضات : الخصب والجدب ، الغنى والفقر ، الحياة والموت ... الخ ، فتولد لدى الانسان العربي شعور عام بأنهما متساويان ، ادى الى احساس مرهف بالمـوت والفناء ، ومن ثم تبلور عنده موقف استغلال حياته في اللذة واللهو والاستمتاع بما كـان متوفراً كالخمرة والنساء والصيد وغيرها في محاولة منه لاغتنام غفلة الدهر .
(٤١) الفتوة عند العرب . ص ٢١
(٤٢) الصعلكة والفتوة في الاسلام . ص١٧ .
(٤٣) نفس المصدر .
(٤٤) في كتابه المتميز «الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي» ، يشير الدكتور يوسف

خليفة الى ان الصعاليك يقسمون تبعاً لاسباب تصعلكهم وظروف نشأتها الى ثلاث طوائف وهي :

(أ) طائفة الخلعاء الشذاذ الذين انكرتهم قبائلهم وتبرأت منهم ، مثل حاجز الازدي وقيس بن الحدادية وأبي الطمحان .

(ب) طائفة الاغربة السود الذين سرى اليهم السواد من امهاتهم الاماء مثل تأبط شـــراً والشنفرى والسليك .

(ج) طائفة الفقراء المتمردين على الواقع الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع الجاهـلي مثل عروة بن الورد .

(٤٥) حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي . ص ١١٣

(٤٦) نفس المصدر . ص ١١٣

(٤٧) نفس المصدر . ص ١٠٩

(٤٨) نفس المصدر . ص ١١٢ . ينظر كذلك «الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي» .

(٤٩) الفتوة والصعلكة في الاسلام . ص ١٨

(٥٠) نفس المصدر . ص ٢٢

(٥١) نفس المصدر . ص ٢٢

(٥٢) ديوان عروة بن الورد المقدمة .

(٥٣) هناك الكثير من المواقف في السيرة النبوية التي تؤيد ذلك ، ومن امثلة تلك المواقف موقف النبي (صلى الله عليه وسلم) مع سفانة بنت حاتم الطائي عندما كانت في اسرى طيء ، فتقدمت الى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقالت عن ابيها : «كان ابي يفك العاني ، ويحمي الذمار ، ويقري الضيف ، ويشبع الجائـــــــع ، ويفرج عن المكروب ، ويطعم الطعام ، ويفشي السلام ، ولم يرد طالب حاجة قط ، انا بنت حاتم طيء»
فأثنى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على أبيها بقوله : «هذه صفات المؤمن ، ولو كان ابوك اسلامياً لترحمنا عليه ، خلو عنها ، فأن أباها كان يحب مكـارم الاخلاق» .

(٥٤) لحديثه (صلى الله عليه وسلم) : «انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق» .

(٥٥) الفتوة عند العرب . ص ١٣٨ .

(٥٦) نفس المصدر . ص ١٤٢

(٥٧) نفس المصدر . ص ٢٢٠

(٥٨) حكايات العيارين والشطار في التراث العربي . ص ١٥٢

(٥٩) نفس المصدر . نفس الصفحة

(٦٠) نفس المصدر . نفس الصفحة

(٦١) نفس المصدر . ص ١٥٨

(٦٢) نفس المصدر . ص ١٥٤

(٦٣) نفس المصدر . نفس الصفحة

(٦٤) نفس المصدر ص ١٥٥ -- ١٥٦

(٦٥) مجلة المورد العراقية الفصلية . العدد الرابع - المجلد الثاني عشر ١٩٨٣ .

(٦٦) حكايات العيارين والشطار . ص ١٥٥ - ١٥٦ ، وكذلك مقدمة مصطفى جواد لكتاب الفتوة .

(٦٧) مجلة المورد . ص ٣١

(٦٨) كتاب الفتوة لابن المعمار . ص ١٦٣ .

(٦٩) الحركات التقدمية في العراق . ص ٦٥ - ٦٦

المؤلف في سطور :

- من مواليد الموصل ١٩٦١
- عضو اتحاد الأدباء والكتاب العراقيين .
- سيصدر له قريباً عن وزارة الثقافة والاعلام – وضمن سلسلة الموسوعة الصغيرة ، كتاب بعنوان « نحو مدخل جديد لدراسة الفتوة العربية » .
- له العديد من الدراسات والنتاجات المنشورة وغير المنشورة .
- نشر العديد من نتاجاته في بعض المجلات والصحف المحلية وبعض المجلات العربية .
- يواصل دراسته الجامعية في السنة الثالثة / قسم اللغات الأوربية / كليه الآداب / جامعة الموصل .



ساعد على طبعه

مركز الدراسات والبحوث الطلابي

التابع للاتحاد الوطني لطلبة وشباب العراق

فرع نينوى

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد (٥٩) لسنة ١٩٨٥

طبع بمطابع جامعة الموصل
مديرية مطبعة الجامعة

ساعد على طبعه مركز الدراسات والبحوث الطلابي

طبع بمطابع جامعة الموصل
مديرية مطبعة الجامعة

السعر : دينار واحد